

The background of the entire image is a vibrant red wall. In the upper center, there is a balcony with a white door and a black wrought-iron railing. Below the balcony, a clothesline stretches across the frame, holding various items of laundry: a blue t-shirt, a white t-shirt, a pair of white shorts, a pair of white pants, a pair of white pants, a blue and white patterned towel, a white towel, and a pink and white patterned towel. Below the clothesline, there is another window with a white frame and a black frame. In the bottom right corner, there is a small potted plant with green leaves. The text is overlaid on the red wall, with the author's name at the top left and the title in the center.

Eila Rantonen
(toim.)

Vähemmistöt ja
monikulttuurisuus
kirjallisuudessa

Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa

EILA RANTONEN (toim.)

Vähemmistöt
ja monikulttuurisuus
kirjallisuudessa

Copyright ©2010 Tampere University Press ja tekijä

Myynti

Tiedekirjakauppa TAJU

Kalevantie 5

PL 617

33014 Tampereen yliopisto

puhelin (03) 3551 6055

fax (03) 3551 7685

taju@uta.fi

www.uta.fi/taju

<http://granum.uta.fi>

Taitto

Maaret Kihlakaski

Kansi

Mikko Reinikka

ISBN 978-951-44-8158-1

ISBN 978-951-44-8272-4 (pdf)

2. korj. painos

Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print

Tampere 2011

Sisällys

JOHDANTO

Eila Rantonen ja Matti Savolainen

Vähemmistöt ja monikulttuurisuus – kulttuurit ja kirjallisuudet rinnakkain, vastakkain ja vuorovaikutuksessa 9

Sirkku Latomaa

”Hänellä ei ole kieltä missä hän voisi elää”
– kirjallisuus kielipolitiikan ilmentäjänä 40

POHJOISMAAT

Vuokko Hirvonen

Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus 71

Satu Gröndahl

Erilaisuuden kokemuksesta moniarvoisuuteen
– romanien ja matkaaajien kirjallisuus Pohjoismaissa 106

Sanna Kivimäki ja Eila Rantonen

Koti ja yhteisöt ruotsinsuomalaisten
Susanna Alakosken Sikaloissa ja Arja Uusitalon Meren sylissä 132

Eila Rantonen

Maahanmuuttajat ja kirjallisuus Suomessa ja Ruotsissa 163

EUROOPPA

Jopi Nyman

Pakolaisuus Britannian mustassa kirjallisuudessa 195

Marja-Leena Hakkarainen

Istanbulin ja Berliinin välillä – kulttuurisen identiteetin
muodonmuutoksia turkkilais-saksalaisessa kirjallisuudessa 220

Päivi Brink

Roskasakin kääntöpuoli – Faïza Guènen pariisilaiset lähiönuoret 246

POHJOIS-AMERIKA

Maarit Piipponen

Stereotypioista itseilmaisuun – kiinalais-amerikkalainen
kirjallisuus ja valkoinen kansakunta 271

Katri Suhonen

Kanadan ranskankielinen kirjallisuus
ja vähemmistöjen moninaisuus 302

Matti Savolainen

Aamuruskon talo ja Hiawathan uudet vaatteet
– Pohjois-Amerikan intiaanikirjallisuutta
1960-luvulta 2000-luvun alkuun 325

Kirjoittajat 362

JOHDANTO



Vähemmistöt ja monikulttuurisuus – kulttuurit ja kirjallisuudet rinnakkain, vastakkain ja vuorovaikutuksessa

Kysymys vähemmistöistä ja enemmistöistä liittyy kulttuurien välisiin valtasuhteisiin, kamppailuihin ja poliittisiin tilanteisiin. Kulttuurisia ja yhteiskunnallisia valtasuhteita on rakennettu ja virallistettu kautta historian eri keinoin: myös eri tieteet ovat toimineet valtapolitiikan välikappaleina. Esimerkiksi Stefan Jonsson kirjoittaa tutkimuksessaan *Världen i vitögar* (2005), kuinka kartat ovat olleet haltuunoton ja val-lankäytön välineitä ja kuinka löytöretkeilijöiden maailma hahmottui valkoisen eurooppalaisen näkökulmasta. Maailman karttojen keskipiste oli Euroopassa, sen taloudessa, ajattelussa ja arvoissa.

Etninen ja jälkikoloniaalinen tutkimus on lähtenyt purkamaan käsitteisiin ”länsi” ja ”Eurooppa” sisältyviä valta-asetelmia. Etenkin Dipesh Chakrabarty arvostelee kirjassaan *Provincializing Europe. Post-colonial Thought and Historical Difference* (2000) käsityksiä eurooppalaisten edistyksestä moderniuudesta; niistä on unohdettu muiden

maiden nykyaikaistuminen. Lännen moderniuteen sulautui idästä ja etelästä vaikutteita, jotka kuitenkin nimettiin lännessä usein primitiivisiksi ja epämoderneiksi. Edistys, valistus ja modernius on esitetty lännen itseriittoiseksi tuotokseksi, vaikka länsimaista kulttuuria ovat muokanneet monien kulttuuripiirien ihmiset ajatuksineen, kulttuurineen, keksintöineen ja tuotteineen. Chakrabarty tähdentää sitä, että Euroopan merkitys tulee provinsialisoida, maakunnallistaa: se on nähtävä suhteessa muihin kulttuureihin eikä itseriittoisena alueena. Afrikka-tutkijat toteavat puolestaan monimielisesti, että siinä missä Eurooppa tulisi nähdä paikallisesti ja provinssina, Afrikka tulisi globalisoida (Schulze-Engler 2009, 90).

Myös tämän kirjan lähtökohtana on länsimaisten kirjallisten kartastojen uudelleen arviointi. Eurooppa ja Pohjois-Amerikka tulisi nähdä paikallisesti ja niiden kulttuurisen kirjon kautta. Tämä merkitsee sitä, että kansallisten ja etnisten vähemmistöjen kirjallisuuden erityisyys tulee nostaa esiin. Eurooppaa ja Pohjois-Amerikkaa tulisi tarkastella maailman maakuntina, jotka ovat kulttuurisesti sekoittuneita ja joiden historiaa ovat muokanneet lukuisat kansat ja etniset ryhmät. Nämä kansat ja ryhmät on usein sivuutettu alueiden valtaväestöjen historiankirjoituksessa. Monien länsimaisten etnisten ja kansallisten yhteisöjen juuret ovat myös eri puolilla maailmaa (esimerkiksi mustat britit, kiinalais-amerikkalaiset, romanit). Monien kansojen ja etnisten ryhmien sidokset ovat *transnationaalisia*, ylirajaisia, sillä ne ylittävät valtioiden rajoja. Esimerkiksi Saamenmaa sijaitsee neljän valtion alueella ja monet saamelaiset kokevat sen lisäksi vahvaa yhteenkuuluvuutta muiden alkuperäiskansojen kanssa. Tämänkaltaisia kansoja ja etnisiä yhteisöjä voi tarkastella myös globaalissa kehyksessä: tämä koskee niin historiaa kuin nykykulttuuriakin.

Maailmaa ovat hallinneet erilaiset muuttoliikkeet, joihin on usein liittynyt väkivaltaisia aluevaltauksia. Muinaiset kreikkalaiset ja roomalaiset laajensivat rajojaan ja tietämystään ja sekoittivat kansoja toisiinsa, viikingit ja ristiretkeläiset jättivät geneettiset jälkensä kauaksi kotiseuduiltaan. Kolonialismi ja vuosisatoja kestänyt orjakauppa sekä afrikkalaisten kuljetukset Atlantin yli Uudelle mantereelle ovat

voimakkaasti muovanneet maailmaa sellaiseksi kuin sen tunnumme 2000-luvun alussa. 1900-luvun puolivälistä lähtien muuttoliike on yhä enemmän kääntynyt vastakkaiseksi. Kun vielä aiemmin siirtomaavalttojen asukkaita muutti länsimaista eri puolille maailmaa, nyt entiset kolonisoidut ja heidän jälkeläisensä suuntaavat kulkunsa Euroopan ja Pohjois-Amerikan suurkaupunkeihin: Lontooseen, Pariisiin, Berliiniin, Tukholmaan, Moskovaan, Torontoon, Vancouveriin, New Yorkiin ja Los Angelesiin. Ja huiviin pukeutunut somalinainen voi tulla yhtä hyvin vastaan Tampereen kuin Kemin kaduilla.

Kun Umberto Eco totesi 1990-luvun alussa, että afrikkalaisten massamuutto Eurooppaan on merkittävämpi ilmiö kuin kommunismin kriisi Itä-Euroopassa (ks. Smith & Brinker-Gabler 1997, 6), väite vaikutti yliampuvalta. Mutta 2010-luvulla Econ huomio ei enää vaikuta kovin liioitellulta: Afrikasta ja Lähi-idästä sotia ja köyhyyttä Eurooppaan paenneiden kansojen, kuten somalialaisten, nigerialaisten ja irakilaiden maahanmuuttajayhteisöjen kasvu Euroopassa on muuttanut eurooppalaisia kaupunkeja monikulttuurisemmiksi. Uusien muuttoliikkeiden vuoksi usein kuitenkin unohdetaan, että Eurooppaan on suuntautunut muuttoa jo kauan: esimerkiksi afrikkalaisia on asunut Euroopassa jo antiikin aikoihin, mutta heidän läsnäolonsa on pitkään sivuutettu länsimaisessa historiankirjoituksessa. Esimerkiksi Jopi Nyman viittaa tässä kirjassa afrikkalaisten unohdettuun historiaan Britanniassa. Myös monien muiden länsimaisten vähemmistöjen historiaa on vasta nykyään alettu tutkia perusteellisemmin.

Nykyiset kansainvaellukset ovat nostaneet esiin kysymyksiä kulttuurisista ja uskonnollisista eroista eri puolella Eurooppaa. Etenkin muslimien määrän kasvu on huolestuttanut Euroopan suurvaltoja muun muassa Britanniassa 2005 tapahtuneiden terrori-iskujen vuoksi. Ranskalaisissa kouluissa on päädytty kieltämään uskonnolliset tunnukset, ja presidentti Nicolas Sarkozy on halunnut kieltää naisen kokonaan peittävän burkhan, jota voidaan hänen mukaansa pitää osoituksena naisen orjuuttamisesta. Sveitsissä taas on haluttu muslimifundamentalismin pelossa kieltää moskeijoiden rakentaminen. Siinä missä Euroopassa kiistellään kulttuurierojen merkityksestä ja pelätään

ulkomaalaisten tuomia muutoksia, monet tutkijat, joiden juuret ovat länsimaiden ulkopuolella, jatkavat länsikeskeisyyden arvosteluaan. Tätä on kutsuttu jälkikolonialiseksi kritiikiksi, ja se on purkanut länsikeskeisiä puhetapoja lännen ulkopuolisista kansoista.

Vähemmistöjen määrittelyä

Kansallisten ja etnisten vähemmistöjen kirjallisuus on usein syrjäytynyt kirjallisesta julkisuudesta ja kirjallisuusinstituutioista. Tämä liittyy yleisemminkin etnisten ja kansallisten vähemmistöjen kielelliseen, historialliseen ja yhteiskunnalliseen asemaan. Kirjamme keskittyy etnisiin ja kansallisiin vähemmistöihin, joskin muidenkin vähemmistöjen tilanteessa voidaan erottaa samantapaisia marginalisoinnin keinoja. Esimerkiksi Abdul JanMohamed ja David Lloyd (1990, ix) pyrkivät 1990-luvulla määrittelemään ”vähemmistön diskurssia”, joka soveltuisi erilaisten vähemmistöjen yhteisen tilanteen ja kokemusten määrittelyksi. Heidän mukaansa vähemmistön teorian tulisi tarkastella poliittisia ja kulttuurisia rakenteita sekä yhteisiä tekijöitä, jotka liittyvät eri vähemmistöyhteisöjen syrjittyyntä asemaan ja tapoihin vastustaa valtakulttuurien syrjintää. Vähemmistöjä yhdistävät kokemukset luovat JanMohamedin ja Lloydin (1990, ix) mukaan pohjan vähemmistöryhmien väliselle dialogille ja yhteistyölle. Sen keskeisenä tavoitteena on kuvata vähemmistöjä niiden omilla ehdoilla.

Esittämisen, representaation kysymys nousi keskeiseksi jo 1970-luvun etnopolittisissa liikkeissä ja 1980-luvulla alkaneessa jälkikolonialisessa tutkimuksessa, jolle etenkin Edward Saïdin *Orientalism* (1978) oli merkittävä kimmoke. Se on toiminut mallina myös vähemmistöjen tutkimukselle. Vaikka JanMohamedin ja Lloydin avaus vähemmistöjen diskurssista on ollut tärkeä, 2000-luvulla ei ole niinkään pyritty luomaan yhteistä tai erillistä yleistä vähemmistön teoriaa, vaan on korostettu erilaisten identiteettien, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten ase-

mien (esimerkiksi etnisyys, kansallisuus, sukupuoli, seksuaalisuus, ikä, luokka, uskonto) ristiriitaisuutta ja toisiinsa lomittumista. Tässä kirjassa Satu Gröndahl tarkastelee romanien ja matkaajien kirjallisuutta lähtökohtanaan *intersektionaalisuuden* teoria, jossa tarkastellaan identiteetin eri tekijöitä. Sama asenne läpäisee Matti Savolaisen analyysia Kanadan ja Yhdysvaltain intiaanien feminismin ominaispiirteistä. On syytä korostaa, että intersektionaalinen tarkastelutapa nostaa esiin monia erojen yhteenliittymisiä ja päällekkäisyyksiä, jotka monimutkaistavat vähemmistöaseman luonnetta ja erityisyyttä. Köyhyys ja elinmahdollisuuksien puute ajaa erityisesti luokka-asemaltaan heikoimpia Etelästä vauraaseen Pohjoiseen. Transnationaalista liikkuvuutta ja kulttuurien kohtaamisia leimaavat esimerkiksi erilaiset heteronormatiivisuuden ylitykset 2000-luvun molemmin puolin: ghanalaisen Ama Ata Aidoon *Our Sister Killjoy* (1977, ”Sisaremme Killjoy”) ja karibialaisen Michelle Cliffin *No Telephone to Heaven* (1987, ”Ei puhelinta taivaaseen”) ja *Free Enterprise* (1993, ”Vapaa yritys”) käsittelevät lesbolaisen jatkumon, naisten välisen läheisyyden eri muunnelmia Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Queer-asetelmat yhdistyneinä transnationalismin liikkuvuuteen ovat olleet esillä esimerkiksi Wong Kar-wain elokuvassa *Happy Together* (1997, ”Onnellisia yhdessä”), jossa liikutaan Hong Kongista Argentiinaan, sekä Fatih Akimin elokuvassa *Auf der anderen Seite* (2007, *Taivaan reunalla*), jossa käsitellään Saksa–Turkki-akselia sekä lännen ja idän välisiä kulttuurisia ja yhteiskunnallisia yhteenlörmäyksiä.

On kuitenkin muistettava, että vähemmistöasema on poliittinen määritelmä ja sijainti, kuten JanMohamed ja Lloyd (1990, 7–8) ovat painottaneet. Monissa valtioissa pieni eliitti on valta-asemassa ja hallitsee lukumääräisesti suurempia kansoja ja etnisiä ryhmiä. Vähemmistöasemaa voidaan korostaa strategisesti poliittisten tavoitteiden ajamisessa: tunnetusti naisliikkeissä naiset ovat tähdentäneet asemaansa vähemmistönä, vaikka lukumäärältään he eivät sitä ole. Keskeistä on, että vähemmistö rakentuu vähemmistöksi suhteessa valtakulttuuriin, joka nimeää ja määrittelee ryhmän tai yhteisön marginaaliseksi sekä pitää sitä valtakulttuurin reunoilla tai ulkopuolella. Keskusta on paikka tai alue, johon hallinnolliset, taloudelliset, poliittiset ja kulttuuriset

toiminnot ovat keskittyneet, ja valtakulttuuri hallitsee sitä, mikä jää keskustan ulkopuolelle. (Savolainen 1995, 12.) Keskustan ja marginaalin suhde ilmenee asenteina, arvoina, normeina ja näistä johtuvina sosiaalisina, taloudellisina ja kulttuurisina käytäntöinä ja vaikutuksina. Nämä voivat olla paikallisesti määräytyneitä, mutta myös paikallisuudet ylittäviä.

Vähemmistöasema voi kuitenkin luoda tarkkailu- ja arviointipaikan, jolla on mahdollista kuvata myös valtakulttuuria, kuten afrikkalais-amerikkalainen bell hooks on havainnollistanut:

Me, jotka elimme reunalla, kehitimme erityisen tavan katsoa todellisuutta. Katsoimme keskusta sekä ulkoapäin että sisältä. Kiinnitimme huomiomme sekä keskukseen että marginaaliin. Me ymmärsimme molempia. Jäimme eloon, koska olimme jatkuvasti tietoisia siitä, miten keskus ja marginaali eroavat toisistaan. (hooks 1984. Ks. teoksen esipuhe.)

Valtakulttuuri naamioituu usein vaikeasti havaittavaksi tai näkymättömäksi vallan verkostoksi. (Savolainen 1995, 13.) Esimerkiksi heteroseksuaalisuus on vakiintunut kulttuuriseksi ja yhteiskunnalliseksi normiksi (*heteronormatiivisuus*), joka on nimennyt muut seksuaalisuudet poikkeaviksi. Samoin valkoisuus ei useinkaan nimeä itseään etnisyydeksi tai roduksi, vaan pitää itseään näkymättömänä normina, mutta korostaa osoittelevasti muiden ”etnisyyttä”, ”värillisyyttä” ja ”rotua” (esim. Dyer 1997). Tämä valtaväestön oletettu neutraalius on mahdollistanut myös sen, että esimerkiksi vähemmistöjen etnisiä symboleja ja perinteitä on hyödynnetty valtaväestön kaupallisiin tarkoituksiin ilman, että vähemmistöt ovat itse siitä hyötynneet.

Valtakulttuurissa voidaan nostaa julkisuuteen ja palkita muutamia vähemmistöihin kuuluvia kirjailijoita, mutta painaa villaisella saman vähemmistön yhteiskunnalliset oikeudet. Hallitseva kulttuuri ei useinkaan näe tarpeelliseksi ymmärtää vähemmistöjä tai oppia näiden kulttuurista, kun taas vähemmistöjen on opetettava valtakulttuuri jopa voidakseen säilyä hengissä (esim. Savolainen 1995, 22–24; JanMohamed & Lloyd 1990, 5–7).

Etnisten ja kansallisten vähemmistöjen kirjallisuudella on ollut eri tehtäviä kuin valtavirran kirjallisuudella. Kirjallisuus on toiminut siirtolaisille ja pakolaisille kulttuurisena muistina, joka luo yhteyttä ja historian tajua valtakulttuurin puristuksen keskellä (esim. JanMohamed & Lloyd 1990, 6). Vähemmistöjen oman historian kirjoittaminen on ollut keskeinen vaihe vähemmistöjen tutkimuksessa ja tunnustamisessa. Esimerkiksi etnisten ja kansallisten vähemmistöjen kirjailijat on usein unohdettu kirjallisuushistorioista: heitä on voitu pitää vähemmistöautansa takia vähämerkityksisinä kansallisissa kirjallisuusinstituutioissa, joilla puolestaan on ollut tapana myötäillä kansakunnan historiankirjoitusta. Usein etnisten ja kansallisten historiallisten vähemmistöjen kirjallisuudet ovat jääneet kahden kirjallisuusalueen väliin. Esimerkiksi ruotsinsuomalaiset on unohdettu Ruotsin ja Suomen kirjallisuuden tutkimuksesta tai kirjallisesta julkisuudesta, kirjoittivatpa he suomeksi tai ruotsiksi. On otettava huomioon, että vähemmistökirjallisuudet eivät ole yhtenäinen ryhmä, vaan muodostavat omia marginaalejaan. Esimerkiksi Katri Suhonen nostaa tämän kirjan artikkelissaan esille ranskankielisen Kanadan vähemmistökirjallisuuksien kirjon.

Vaikka etnisten ja kansallisten vähemmistöjen kirjallisuudet ovat usein jääneet valtavirran kirjallisuusinstituutiossa marginaalisiksi ja kokonaan käsittelemättä, silti juuri kirjallisuus on tarjonnut keinoja ja kulttuurisen tilan vähemmistöjen kansallisen ja etnisen identiteetin vahvistamiselle ja valtarakenteiden vastustamiselle. Vähemmistöt ovat kehittäneet omia kulttuurimuotojaan ja käytäntöjään. Esimerkiksi afrikkalais-amerikkalainen Barbara Christian (1989, 226) on korostanut, kuinka kieltä on käytetty strategiana, jonka avulla afrikkalais-amerikkalaiset ovat jääneet henkiin, kun heitä sekä heidän sosiaalisia instituutioitaan ja humaniteettiaan vastaan on hyökätty. Samoin saamelaiset ovat korostaneet oman kielen ja musiikin merkitystä saamelaiskulttuurin säilymisessä, kuten Vuokko Hirvonen painottaa kirjamme artikkelissa.

Lisäksi vähemmistöksi nimeäminen on kokonaan kyseenalaistettu. Esseessään ”The Race for Theory” (1987) Barbara Christian on halunnut asettaa vaakalaudalle koko vähemmistön diskurssin käsitteen:

Meidän kirjoistamme monet ovat keskeisiä, eivät vähemmistöä. Vähemmistön diskurssi sijoittuu länsimaiseen dualistiseen kehykseen, joka pitää muuta maailmaa vähemmistönä ja yrittää vakuuttaa, että sen oma maailma on enemmistö.

Christian kyseenalaistaa myös Toiseuden käsitteen: ”Meistä suurin osa ei ole ikinä pitänyt itseään jonkun Toisena.” (Christian 1989, 227–228.) Afrikkalais-amerikkalaisten pitkälle historiaan juontava aktiivisuus rasmin vastustamisessa on ollut esimerkkinä myös muille vähemmistöyhteisöille.

Etnisten vähemmistöjen kirjallisuudessa voidaan tunnistaa kielenkäyttötapojen monitasoisia hallintakeinoja, jotka edellyttävät omia kuvausmallejaan. Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin nomadismiteoriasta muodostui 1990-luvulla malli kirjallisuuden vähemmistöteorioille. Teoksessaan *Kafka: Pour une littérature mineure* (1975) Deleuze ja Guattari pyrkivät luomaan metodia pienestä (”minor”) kirjallisuudesta, joka muotoutui valtakirjallisuuden sisällä. Esimerkkinään heillä oli Franz Kafkan moninkertaisesti marginaalinen kieli, joka kertoo kirjoittamisen vaikeudesta eri kulttuurien välimaastossa ja toisaalta monikulttuurisuuden tarjoamista mahdollisuuksista. (Deleuze & Guattari 1986, 19.) Juutalaisena Kafkalla oli ongelmallinen suhde saksan kieleen, ja Prahan saksankieliseen vähemmistöön kuuluvana hänelle oli vieras myös alueen valtakieli eli tšekin kieli. Siten Kafka edustaa vähemmistön vähemmistöä ja hänen kielensä lukuisia kertoja paikoiltaan siirtynyttä kieltä. Kafka loi tästä Tšekinmaassa puhutusta saksan kielestä uuden omintakeisen intensiivisen tyylin.

Samankaltaisessa tilanteessa kuin saksankielinen vähemmistö Tšekinmaalla on ollut Pohjoismaissa esimerkiksi ruotsinsuomalainen ja Tornionlaakson kirjallisuus. Pohjoismaisilla vähemmistöillä esiintyy kirjallisena strategioina esimerkiksi niin sanottua *koodien vaihtoa* (”code switching” ks. Ashcroft ym. 1989), jossa vuorotellaan valta- ja vähemmistökulttuurin sanoilla ja kielellisillä rakenteilla. Muun muassa ruotsinsuomea ja meänkieltä ovat hybridisoineet ruotsinkieliset ilmaisut.

Deleuze ja Guattari (1986, 17) luonnehtivat, että vähemmistössä olevan kirjallisuuden syrjäinen vastarinta-asema tekee siitä erityisen poliittista ja kollektiivista kirjallisuutta: se tarjoaa mahdollisen ilmaisu-ajan vaihtoehtoisille yhteisöjen kuvauksille. Silti vähemmistöasema ei luo itsestään selvästi yhteenkuuluvuutta yhteisön eri jäsenten välille, vaan etnisten vähemmistöjen jäsenet neuvottelevat ja kiistelevät asemastaan sekä valtakulttuurissa että omassa yhteisössään. He joutuvat usein arvioimaan uudelleen arvojen ja perinteiden merkitystä monikulttuurisessa tilanteessa. Esimerkiksi Mindele Londonin teoksessa *Kolmastoista tuoli* (2002) kuvataan humoristisestikin juutalaisten ja kristillisten tapojen sekoittumista Suomessa. Teoksessa kuvatulla Goldin perheellä oli tapana viettää ”juutalaista joulua” hotellissa. Suvun nuorimmat kuitenkin kävivät salaa maistelemassa hotellin keittiössä ”kaikissa oikeissa suomalaisperheissä” syötäviä jouluruokia, kuten kinkkua. (London 2002, 83.) Goldin perheessä pohditaan, mikä olisi oikea tapa suhtautua juutalaisten perinteiden säilyttämiseen:

Olisiko viisasta sulautua suomalaiseen elämään? Oliko seka-avioliiton solmiminen tai usko joulupukkiin ratkaisu vai pitäisikö lähteä maasta suuremman juutalaisyhteisön jäseneksi? – Ellemme lähde, on selvää, että me vaalenemme ja unohdumme. [--] Sarah-musteri ja Tovia kannattivat suomalaista kulttuuria ja suomalaisuutta, heille vanhat juutalaiset traditiot ja uskonnon sanelemat säännöt olivat riesa. (London 2002, 28–29.)

Kulttuurien välissä eläminen ei merkitse vain kamppailua oman vähemmistöaseman puolesta, vaan joskus myös kapinaa vähemmistöyhteisöjen sääntöjä vastaan. Monet kirjailijat kuvaavat maahanmuuttajien keskinäisiä yksilöllisiä ja sukupolvien välisiä eroja ja kiistoja. Siirtolais- ja pakolaisyhteisöjen nuoremmat sukupolvet voivat pitää perittyä kulttuuri-identiteettiä ja yhteisön sukupuolirooleja liian ahtaina. Esimerkiksi monet maahanmuuttajataustaiset naiskirjailijat käsittelevät naisten tapoja irrottautua oman kulttuurinsa naismalleista. Toisaalta osa maahanmuuttajayhteisöjen edustajista ei välttämättä hyväksy kirjailijaa, joka arvostelee omaa kulttuuriaan eikä noudata sen perinteitä.

Monikulttuurisuus

Monikulttuurisuutta edistävään politiikkaan on kuulunut ajatus kulttuurien kirjosta, jossa eri etniset ryhmät elävät rinnakkain. Käsitteenä monikulttuurisuus on edelleen kiistanalainen. Sen kriitikot olettavat, että monikulttuurisuus puhuu kulttuurien rinnakkaiselosta omina erillisinä ja rajattuina ryhminään ilman vuorovaikutusta, mikä voi johtaa ghattoutumiseen. Aiemmin maahanmuuttopolitiikassa suositua assimilaatiota on puolestaan arvosteltu sulauttamispolitiikasta, kulttuurierot kieltävästä ja sivuuttavasta yhdenmukaistamisesta.

Suomalaisessa keskustelussa maahanmuuttoon ja monikulttuurisuuteen myönteisesti suhtautuvista on käytetty nimitystä ”kukkahatut”. Heidän ajatellaan vähättelevän maahanmuuton ongelmia. On kuitenkin huomattava, että maahanmuuton myönteiset ilmiöt eivät välttämättä saa huomiota ongelmien kustannuksella. Esimerkiksi Astrid Thors on nostanut esille, että Ruotsin yhteydessä on tapana korostaa Malmön kahakoita, mutta unohtaa vaikkapa se, miten Tukholman Rinkeby on rauhoittunut ja miten Kokkolassa myanmarilaiset pakolaiset pääsivät nopeasti töihin. (Miettinen 2010, 49.) Myös Britanniassa on myönteisiä esimerkkejä kulttuurien rinnakkaiselosta. Kun Leicester tunnettiin vielä 1970-luvulla maan rasistisimpana paikkana, nyt se edustaa monikulttuurisuuden mallikaupunkia, jossa maahanmuuton aiheuttamia ongelmia on yllättävän vähän. Tämän on sanottu johtuvan jo 30 vuoden ajan jatkuneesta politiikasta, jossa sekä maahanmuuttajia että kantaväestöä on sopeutettu toisiinsa ja heidän välilleen on rakennettu pitkäjänteisesti ja aktiivisesti yhteenkuuluvuutta (Miettinen 2010, 49, 52).

Monikulttuurisuutta on pidetty ongelmallisena käsitteenä, koska sen katsotaan määrittelevän kulttuurit sisäisesti yhdenmukaisiksi, homogeenisiksi, etnisyydeltään selvärajaisiksi yhteisöiksi. Kun ajatellaan etnisten ryhmien elävän rinnakkain, mutta toisistaan erillään, tämä voi hävittää ajatuksen integraatiosta ja vuorovaikutuksesta. Sama ilmiö on nähty myös kirjallisuudessa: jos etniset vähemmistöt luovat omasta perinteestä ponnistavia kirjallisuuksiaan, ne voivat syrjäytyä valtavirran

kirjallisesta kentästä, muuttua kirjallisuuden ”siirtolaislähiöiksi”. Etnisen taustan korostaminen voi nykyään olla kaupallinen brändi, ainakin muualla kuin Suomessa, mutta kirjailijan identiteettiä kahlitsevana se voi olla luovuuden este, jos etnisten vähemmistöjen kirjailijat lokeroidaan vain oman ryhmänsä edustajiksi ja asianajajiksi. Jos kirjailijat, joiden juuret ovat etnisissä vähemmistöissä, sijoitetaan pelkästään omaan etnis-kansalliseen lokeroonsa tai maahanmuuttajan kategoriaan, tämä voi luoda ghettoja kirjallisuuden alueella. On edelleen väitetty, että kirjallisuuden valtakeskittymät purkautuvat itsestään, kun etnisiä vähemmistöjä edustavat kirjailijat integroituvat kirjallisuuteen ilman erityishuomiota, nimilappuja ja etnisiä kulmakuntia. Mutta kääntyvätkö asetelmat yhteiskunnan, kulttuurin ja kirjallisuuden saralla näin helposti nurin? Monien etnisten ja kansallisten vähemmistöjen edustajat ovat käyneet pitkää ja sinnikästä kamppailua oikeuksistaan ja näkyvyydestään.

Harvassa maassa erilaisten etnisten ryhmien oikeudet ja asuminen ovat yhdenvertaiset. Niin kauan kuin kansallisten etnisten vähemmistöjen asemaa ei tunnusteta, ei uusienkaan maahanmuuttajayhteisöjen yhdenvertaisuuden vaatimuksia oteta todesta. Vaikka Suomessa suomenruotsalaisten asemaa on pitkään pidetty mallina vähemmistön tasa-arvoiselle kohtelulle, silti monet suomenruotsalaiset kokevat, että heidän oikeuksiaan helposti poljetaan eikä lakia noudateta. Toisaalta Suomesta puhuttiin pitkään pelkästään kaksikulttuurisena maana. Vasta vuonna 1998 sellaiset kansalliset historialliset vähemmistöt kuin saamelaiset, romanit ja tataarit saivat maassamme virallisen kansallisen vähemmistön aseman, kun Suomi allekirjoitti Euroopan neuvoston kansallisten vähemmistöjen suojelua koskevan puitesopimuksen. Esimerkiksi Sirkku Lomaa havainnollistaa artikkelissaan kaunokirjallisten esimerkkien avulla, miten pohjoismainen kielipolitiikka ilmenee kielenkäyttäjien arjessa, ja tähdentää, kuinka kielet muodostavat omat markkinansa, joissa kielten arvojärjestys määräytyy globaalien ja paikallisten kurssien mukaan.

Ammar Makboul on puolestaan ihmetellyt ruotsinsuomalaisten näkymättömyyttä, vaikka Ruotsissa elää puoli miljoonaa ruotsinsuoma-

laista ja vaikka suomen kieltä on puhuttu maassa 800 vuotta. Hänen mukaansa enemmistön suhtautuminen ruotsinsuomalaisiin on mittari myös valtaväestön suhtautumiselle Ruotsin muihin maahanmuuttajiin. Mikäli ruotsalaisen valtaväestön 800-vuotista rinnakkaiseloa ruotsinsuomalaisten kanssa leimaa yhä etäisyys, se kertoo jotain siitä, mitä muilla maahanmuuttajien vähemmistöyhteisöillä on odotettavissa, Makboul (2009, 4–5) ennustaa.

Koulutuspolitiikkakin vähemmistöjen suhteen on vaihdellut: vielä 1800-luvun puolivälissä annettiin Ruotsin Tornionlaaksossa opetusta suomeksi ja oppikirjat olivat suomenkielisiä. Mutta 1880-luvulta lähtien ruotsalaisen nationalismin alkuvaiheista aina 1950-luvun lopulle aluetta alettiin ruotsalaistaa. (Andersson & Kangassalo 2003, 105–106.) Ruotsalaisen valtakulttuurin suhde Tornionlaakson monikulttuuriseen rajamaahan on muistuttanut kolonisaatiota. Tämä näkyy kielipolitiikassa: meänkieli oli saamen ohella pitkään kielletty kieli Ruotsin pohjoisilla alueilla. Kouluissa näitä kieliä ei saanut puhua. Myös koululaisten suomen kielen puhuminen välitunneilla ja vapaa-ajalla yritettiin kieltää. Vaikka kielto kumottiin Ruotsissa vuonna 1957, nurjamielisyyys pohjoisia kansallisia vähemmistöjä kohtaan on jatkunut pitkään, mitä Mikael Niemi on kuvannut teoksessaan *Populärmusik från Vittula* (2000, *Populäärimusiikkia Vittulajänkältä*, 2004):

Ajan myötä meille selvisi, ettei kotiseutomme itse asiassa oikeastaan kuulunut Ruotsiin. Me olimme liittyneet siihen aivan sattumalta. [--] Me olimme erilaisia, hieman alempiarvoisia, hieman sivistymättömpämpiä, henkisesti hieman köyhempiä. [--] Me emme olleet mitään. Vanhempamme eivät olleet mitään. Esi-isämme eivät olleet hetkauttaneet Ruotsin historiaa suuntaan eivätkä toiseen. [--] Me mursimme suomalaisittain olematta suomalaisia, me mursimme ruotsalaisittain olematta ruotsalaisia. Me emme olleet mitään. (Niemi 2004, 54.)

1960- ja 1970-luvuilla monet ruotsinsuomalaiset yrittivät assimiloitua ruotsalaiseen kulttuuriin. Heidän sanottiin muodostavan ”hissukseen

elelevän”, suomalaisuuttaan peittelevän hiljaisen alakulttuurin. Oli tavallista, että he pysyttelivät julkisilla paikoilla ruotsalaisten läsnä ollessa hiljaa, koska suomen kieleen suhtauduttiin Ruotsissa karsaasti eivätkä siirtolaiset kehdanneet puhua huonosti osaamaansa ruotsiakaan (ks. Andersson & Kangassalo 2003, 93; Jaakkola 1983).

Vielä 1970-luvulla ruotsinsuomalaisten keskusliitto RSKL karsasti kaavailuja ruotsinsuomalaisten vähemmistöasemasta. Sitä pidettiin porvarillisena nationalismina tai työväenideologian vastaisena. Tietoista vähemmistöpolitiikkaa ryhdyttiin kannattamaan kuitenkin 1980-luvulta lähtien, jolloin ruotsinsuomalaisille alettiin vaatia virallisen kansallisen vähemmistön asemaa. Suomen kieli saikin Ruotsissa erityisaseman vuonna 1994, ja vuonna 2000 ruotsinsuomalaiset saivat viimein virallisen kansallisen historiallisen vähemmistön aseman (ks. Andersson & Kangassalo 2003, 98–99) Tornionlaakson meänkielisten, saamelaisten, juutalaisten ja romanien ohella. Monet vähemmistöt ovat kamppailleet Pohjoismaissa pitkään oikeuksistaan ja historiallisen vähemmistön asemastaan. *Monena Suomi maailmalla* (2003) käsittelee suomalaisperäisten väestöjen vaiheita muun muassa Pohjoismaissa, Venäjällä, Inkerinmaalla, Pohjois-Amerikassa ja Australiassa.

Välistä tuntuu siltä, että Suomessa on melkoinen määrä kirjallisuudentutkijoita, jotka tuntevat huomattavasti paremmin erilaisia etnisiä vaikkapa Englannin tai Yhdysvaltain näkökulmasta mutta jotka tuntevat vähemmän suomalaisen kotikenttensä vastaavia kysymyksiä tai kirjoittavat niistä. Vai onko kysymys osaksi siitä, että esimerkiksi saamelaiskirjallisuutta ei helposti lähdetä tutkimaan kulttuurin erilaisuuden tai kielen vuoksi? Saamelaisten kirjallisuutta suomennetaan verraten vähän sen laajuuteen nähden, vaikka kyse on kotimaisesta kirjallisuudesta. Esimerkiksi Vuokko Hirvosen artikkelissa esitellyjä kirjailijoita tunnetaan suomenkielisessä julkisuudessa vain kourallinen. Kysymykset saamelaisten maanomistuksesta ja oikeuksista ovat edelleen osittain ratkaisematta. Nils Gaupin elokuva *Kautokeinon kapina* (2008) kuvaa ja ottaa kantaa saamelaisten kipeään lähihistorian tapahtumaan, jossa asetutaan vastustamaan kolonisoijan hallinnointia. Venäjän ja entisen Neuvostoliiton alueella asuu useita alkuperäiskansoja, jotka

ovat olleet kielellisten, kulttuuristen ja taloudellisten muutosten kohteina. Näistä kansoista Anastasia Lapsui ja Markku Lehmuskallio ovat keskittyneet kuvaamaan dokumenteissaan ja näytelmäelokuvissaan Jamalin niemimaan nenetsejä muiden muassa sellaisissa teoksissa kuin *Seitsemän laulua tundralta* (2000), *Jumalan morsian* (2003) ja *Sukunsa viimeinen* (2010).

Virosta 1980-lopulla alkanut ja 1990-luvun alussa muualle suomalais-ugrilaiseen maailmaan levinnyt etnofuturismi yhdistää ohjelmassaan Neuvostoliiton ja Venäjän vähemmistökansojen myyttejä ja kansanperinnettä, kansallista romantiikkaa, klassista modernismia sekä länsimaista postmodernismia ja internet-ajan teknologiaa. Kari Sallamaan (2001, 65–75) mukaan etnofuturismi on esteettis-filosofinen ohjelma, eräänlainen ”eloonjäämisoppi”, joka tähtää suomalais-ugri-laisten vähemmistöjen kirjallisuuksien ja kulttuurien säilymiseen ja vahvistamiseen venäläisen ja angloamerikkalaisen kulttuurihegemonian ristiaallokossa. Etnofuturismin aate on saanut jalansijaa erityisesti Keski-Venäjän suomensukuisten kansojen keskuudessa, Marinmaalla, Komin tasavallassa ja Udmurtiassa. Etnofuturismi on siis eräänlaista postkoloniaalia vastarintaa ja kulttuurityötä, joka on verrattavissa alkuperäiskansojen kulttuuriseen nousuun ja olemassaolon oikeutukseen esimerkiksi Pohjois-Amerikassa tai Uudessa Seelannissa.

Maahanmuutto

Ajatusta siitä, että siirtolaiset ja pakolaiset valtaavat maan, on pelätty kautta historian. Esimerkiksi kiinalaiset joutuivat edustamaan 1900-luvun alussa Amerikan mantereeseen ”keltaista vaaraa”, kuten Maarit Piipponen havainnollistaa artikkelissaan kiinalais-amerikkalaisesta kirjallisuudesta. Länsimaiden vaurastumisen kannalta siirtolaiset ovat kuitenkin olleet ratkaiseva tekijä. Toisen maailmansodan jälkeen työvoimaa houkuteltiin virallisesti esimerkiksi Ruotsiin ja Saksaan. Lait-

tomasti maassa asuvia siirtolaisia on käytetty työvoimana eri puolella maailmaa aina Yhdysvaltain ja Meksikon rajamailta Etelä-Euroopan hedelmä- ja vihannesviljelmiin. Siirtolaiset ja vähemmistöt koetaan usein valtakulttuurille tai sen väestönosille kilpailijoiksi ja uhaksi, ja heidän epäillään käyttävän hyväkseen maan sosiaaliturvaa ja harrastavan ”turvapaikkashoppailua”. Todellisuudessa ulkoa tulevat siirtolaiset muodostavat emämaalleen tärkeän työvoimareservin, jonka panos emämaan taloudessa on kiistaton (esim. Mohanty 2003, 155, 159).

Keskusteluissa maahanmuuttajista ja monikulttuurisuudesta unohdetaan usein laiton, näkymätön maahanmuutto. Näillä maahanmuuttajilla ei ole passia tai muita vastaavia dokumentteja, jotka oikeuttaisivat oleskelun ja työnteon kohdemaassa.¹ He ovat 2000-luvun alun alistettuja (gramscilaisessa merkityksessä *subaltern*). Laajalti tämä koskee ennen muuta monia Euroopan maita sekä Pohjois-Amerikkaa, jolloin rajana ja eron merkitsijänä voi pitää Vauras Pohjoinen – Köyhä Etelä -jaottelua. Gloria Anzaldúan *Borderlands/La Frontera* (1987) käsittelee Meksikon ja Yhdysvaltain välistä rajavyöhykettä, joka tuottaa erityisen rajakulttuurin ja rajatietoisuuden. Rajavyöhykkeen laittomassa ylittämisessä on riskinsä, ja usein epätoivoiset rajanylittäjät menettävät yrityksessä henkensä tai heidät toimitetaan takaisin Meksikon puolelle. Sanomalehdissä ja televisiossa näemme tuon tuostakin uutisia, jotka kertovat veneillään Euroopan puolelle pyrkivistä afrikkalaisista.² Monet turistien suosimat aurinkorannat, kuten Kanariansaaret, ja sellaiset Euroopan satamakaupungit kuin Calais, ovat muuttuneet väliaikaisiksi pakolaisleireiksi.

Tahar Ben Jelloun on kuvannut romaanissaan *Lähtö* (2006) Gibraltarin salmen yli pyrkiviä pohjoisafrikkalaisia, jotka unelmoivat paremmasta elämästä Espanjassa ja Ranskassa. Hän on myös korostanut maahanmuuton taloudellista perustaa – olivat maahanmuuttajat sitten

1. Ranskassa he ovat *sans papiers*, Englannissa *clandestine workers* ja Ruotsissa *de papperslösa*.

2. Elina Hirvosen *Paratiisi – kolme matkaa tässä maailmassa* (2007) käsittelee Afrikasta Eurooppaan suuntautuvaa laitonta maahanmuuttoa, Espanjan tomaattiviljelmille palkattuja siirtotyöläisiä. Teos on palkittu Amsterdamin kansainvälisillä dokumenttielokuvien festivaalilla (IDFA) ja pohjoismaisen elokuvan festivaalilla Arktisen upeeta vuonna 2007.

laillisia tai laittomia – sillä heidän työpanoksensa on välttämätön ja korvaamaton sekä heidän lähtö- että muuttomaansa kannalta (Ben Jelloun 1999, 54, 76, 124). Saksalaisella kielialueella heitä on ollut tapana kutsua eufemistisesti ”vierastyöläisiksi” (”Gastarbeiter”). Ajatuksena on ollut, että vierastyöläiset ovat maassa vain väliaikaisesti, mutta tosiasiassa monet heistä jäävät maahan pysyvästi.

Pohjoismaissa Henning Mankell on käsitellyt venäläisen, nigerialaisen ja iranilaisen naisen maahanmuuttajuuteen liittyviä ongelmia romaanissaan *Tea-bag* (2001, *Nimeltään Tea-Bag*). Vielä synkemmän kuvan nuoren naisen kohtalosta ihmiskaupan ja prostituution uhrina Ruotsissa saa Lukas Moodyssonin elokuvasta *Lilja 4-Ever* (2002). Saksassa toimittaja Günter Wallraff muuntautui kiistanalaisissa teoksissa ”Toiseksi”, muun muassa turkkilaiseksi vierastyöläiseksi teoksessa *Ganz unten* (1985, *Pohjalla*), jossa hän kuvasi saksalaisten työnantajinsa ja vuokraisäntiensä suhtautumista itseensä. Suomessa Inna Latiseva on kirjannut venäläisyyden kokemuksiin omaelämäkerrassaan *Ryssä-nä Suomessa* (2010). Siinä kuvataan suomalaisten ennakkoluuloista suhtautumista venäläisiin. Asenneilmapiiriin vuoksi Suomessa asuvat venäläiset eivät Latisevan mukaan tohdi puhua venäjää julkisesti eivätkä opeta sitä Suomessa syntyneille lapsilleenkaan, koska nämä voivat alkaa hävetä venäläisyyttään.

Rasismi, muukalaisvihamielisyys ja esittämisen tavat

Ulrich Beck on todennut kirjassaan *Was ist Globalisierung* (1997, *Mitä on globalisaatio*), että monikulttuurinen yhteiskunta on globaali realiteetti, jota ei voi äänestää virasta, eikä se automaattisesti johda suvaitsevaisuuteen, vaan myös eristäytymiseen ja muukalaispelkoon. Elämme maailmassa, jossa kansallisuuksia ja kulttuureja läpäisevät muodot ja elämäntavat vähitellen tavallistuvat. (Ks. Schulze-Engler 2009, 93.)

Vaikka rasismi usein mielletään muuhun kuin kirjalliseen kulttuuriin kuuluvaksi, myös kirjallisuuden arvottamisessa voidaan erottaa syrjiviä käytäntöjä, jotka muistuttavat rasismia. ”Rodun” problematiikkaa pidettiin pitkään kaukaisena kirjallisuudentutkimuksen kannalta, vaikka tutkimuksiin on kantautunut etnisiä ja roturajoja korostavia puhetapoja. Esimerkiksi *Suomen kirjallisuuden historia* -teoksessa todetaan saamelaiskirjallisuudesta seuraavasti: ”Nils-Aslak Valkeapään runoissa [--] valloittavan raikas, joskus melankolian sävyttämä luonnontunne yhdistyy pitkään syrjityn *rodun* kitkerän kriittisiin havaintoihin.” (Laitinen 1991, 582.) Edellä saamelaiset nimitään syrjityksi ”roduksi”. Kuitenkaan toista kansallista vähemmistöämme eli suomenruotsalaisia ei kutsuta tässä, kuten ei muissakaan kirjallisuushistorioissa germaanisen rodun kirjallisuudeksi. Tämä on tyypillinen esimerkki puhetavasta, jossa valta-asemassa oleva ”etnisyys” häivyttää oman ”etnisyytensä” ja ”rotunsa”, mutta leimaa muut, kuten tässä saamelaiset, näkyvästi ”roduksi”. Puhetapa kuvastaa kulttuuriimme iskostuneita roturajoja rakentavia ajattelutapoja. *Rotu*-sanana käyttö muodostuu tässä yhteydessä tahattomasti merkitykseltään vähätteleväksi, koska saamelaiskirjallisuus kutistuu vain ”rodun” ilmentämistavaksi. Samoin Yhdysvaltain mustien kirjallisuus kaventui pitkään amerikkalaisessa julkisuudessa pelkäksi ”rodun” ilmaisuksi.

Etninen ja jälkikoloniaalinen tutkimus juontavat juurensa 1970-luvun etnopolitiittisiin liikkeisiin sekä kolonialismin kritiikkiin. Kolonialistisissa suhteissa yleisimmäksi eron merkitsijäksi muodostui juuri ”rotu”. Kirjallisuustieteessä etnisyyden ja ”rodun” tutkimus alettiin nähdä haasteeksi etenkin 1980-luvulla liikkeelle lähteneen jälkikoloniaalisen tutkimuksen vaikutuksesta.

Rasismi on hyvin monimuotoinen ilmiö, jonka alue liikkuu suoranaisesta vieraisiin kohdistuvasta vihamielisyydestä ja syrjinnästä piilorasismiin. Se ilmenee monesti sekoittuneena nationalismin äärimuotoihin tai seksismiin. Robert Miles (1994) esimerkiksi puhuu rasismista ideologiana ja katsoo, että koko ”rodun” termi käsitteenä on kärsinyt inflaation, ja esittää että ”rodun” sijaan tulee pikemmin puhua ”rodullistamisesta”, sillä rodut ovat yhteiskunnallisesti kuviteltuja eivätkä biologisia realiteetteja. Koko ”rodun” käsitettä voidaankin

pitää rasistisena ja siitä voisi luopua kokonaan (ks. Rantonen 1999, 151). Silti vielä 2000-luvulla Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa ”rodun” käsitettä on käytetty merkitsemään ryhmiä, jotka erotetaan ihonvärin tai jonkin muun ulkoisen piirteen mukaan.

Rasistisilla asenteilla ja toiminnoilla on taipumus lisääntyä taloudellisen laman aikana. Tahar Ben Jelloun (1999, 19, 26, 70) on huomauttanut, että Ranskassa rasistinen kielenkäyttö on lisääntynyt pitkin 1990-lukua ja se on käynyt suorasukaisemmaksi kuin taloudellisen vakauden aikoina. Hänen mukaansa rasismi kehittyy, leviää ja saa kannatusta erityisesti silloin, kun uskotellaan, että koko yhteiskunta on uhattuna. Niinpä antisemitismi on käyttänyt hyväkseen ajatusta, että juutalaiset ovat taloudellinen uhka. Ben Jelloun (1999, 54–55, 58) tiivistää, että 1900-luvun lopun Ranskassa arabeihin kohdistuva rasismi nojautuu antisemitismin mekanismeihin: Pohjois-Afrikasta tulleet siirtolaiset ovat astuneet juutalaisten tilalle rasististen loukkausten ja rasistisen propagandan kohteina. Tätä aihetta käsitellään esimerkiksi Faïza Guenen tuotannossa, jota Päivi Brink analysoi tämän kirjan artikkelissaan.

Myös Suomessa rasistiset äänenpainot ovat käyneet selymmiksi 2000-luvun alussa. Tämä on näkynyt erityisen selvästi maahanmuuttajia koskevassa keskustelussa. Asenteiden koventumista on usein selitetty taloudellisella lamalla, mutta tämä selitys ei ole riittävä, sillä lama on ”osa talouden globalisaatiota ja uusliberalistista politiikkaa” (Keskinen & Rastas & Tuori 2009, 16–17). Maahanmuuttajuus on usein mielletty yhdensuuntaiseksi prosessiksi: maahanmuuttajien on haluttu mukautuvan ja kotoutuvan osaksi sen maan yhteiskuntaa, johon he ovat muuttaneet. Kuten Said Aden (2009, 30) on korostanut, kotoutuminen on kuitenkin kaksisuuntainen prosessi ja myös suomalaisten on muututtava ja totuttauduttava ”toisiin”, esimerkiksi somaleihin, venäläisiin, intialaisiin ja kiinalaisiin Suomessa. Puhe monikulttuurisuuden eduista jää perusteettomaksi, jos kulttuurinen avautuminen ymmärretään ainoastaan yhdensuuntaisena, jos vähemmistö–enemmistö-asetelma säilyy entisenlaisena ja jos vähemmistön tehtävä on toimia valtakulttuuria täydentävänä eksoottisena lisänä.

Aasialaisiin, mustiin afrikkalaisiin tai karibialaisiin, arabeihin ja juutalaisiin kohdistuvasta rasismista on kirjoitettu paljon, kun taas esimerkiksi romanit ovat suureksi osaksi jääneet akateemisen tutkimuksen marginaaliin. Romanien representaatiot kirjallisuudessa ja mediassa kumpuavat eurooppalaisen identiteetin essentialistisesta ymmärryksestä valkoisena ja etupäässä kristittynä, mikä on kieltänyt heiltä pääsyn osaksi eurooppalaista tai tiettyä kansallista identiteettiä. Romanit ovat ehkä viimeinen kansa tai etninen ryhmä, josta puhumista tai jonka esittämistä eivät tunnu kahlitsevan vähäisimmäkään poliittisen korrektiuden vaateet. (Glajar 2008, 33–34.) Muistettakoon lisäksi, että romanit kuuluivat holokaustin ensimmäisiin uhreihin, vaikka Euroopan romanien kohtalo on jäänyt muiden toisen maailmansodan uhrien varjoon. Viime aikoina tätä on käsitelty myös suomalaisessa kirjallisuudessa: Veijo Baltzar on kirjoittanut keskitysleiriltä selviytyneen nuorukaisen Kastalon tarinan romaanissaan *Sodassa ja rakkaudessa* (2008). Siinä muistutetaan romanien kansanmurhan unohtamisesta historiankirjoituksessa: ”Katupoika ei osannut arvioida sotaa, natsien hirmutöitä ja vainoja, kuten yliopiston ihmiset. [--] Toivoa sopiikin, että yliopiston ihmiset muistaisivat mainita myös hänet juutalaisten rinnalla raporteissaan [--].” (Baltzar 2008, 383.)³

Rasismien tutkimuksessa pääpaino on ollut rasismien kohteissa. Sen sijaan vähemmän on tutkittu sitä, miten rasismi vaikuttaa rasismien harjoittajiin. Valkoiset ovat etäännyttäneet rasismien helposti vain muiden etnisten ryhmien – ”toisrotuisten” – ongelmaksi. Tähän liittyy käsitys siitä, että rasismien vastainen työ merkitsee vain toisten, ulkopuolisten ryhmien auttamista. Rasismia ja etnosentrismää on kuitenkin käsiteltävä myös valkoisten omaa elämää ja maailmankuvaa vääristävänä ongelmana. Siinä missä rasismien puhetavoissa raaistetaan ja tehdään epäinhimilliseksi muiden etnisten ryhmien edustajat, rasismi raaistaa ja tekee epäinhimilliseksi ylläpitäjänsä. (Esim. Russo 1991, 299–300, 308.) Uhrin asemaan asettumisesta tai asettamisesta on syytä päästä aktiiviseen molemminpuoliseen dialogiin. Samoin voi kysyä, miksi

3. Mainittakoon vielä, että Ruotsista toisen maailmansodan jälkeen turvapaikan saanut romani Sofia Taikon on kertonut elämästään natsien keskitysleirillä sarjakuvassa *Sofia Z-4515* (2006).

useimmiten kirjoitetaan rasistisista teoista tai rasismin kannattajista eikä niinkään niistä, jotka ovat vastustaneet rasismia (Lindqvist 1998). Anna Rastas (2009, 62) korostaa, että vaikka ”rasismi” on hankala sana, silti rasismista täytyy voida keskustella. Jos sanaa haluaa välttää, voi ensihätään puhua ”leimaamisesta” ja ”epäkunnioittavista ja ihmisarvoa loukkaavista puhetavoista”. Rasismin kiistäminen puolestaan sisältää vaaran, että huomio siirtyy pois itse asiasta: siitä, että jotkut ihmiset oikeasti ovat rasististen tekojen tai puhetapojen kohteita (mts. 48–49).

Vähemmistöihin kohdistuu usein pelkoa, jota on kutsuttu *ksenofobiaksi*. Sillä tarkoitetaan muukalaisiin kohdistuvaa epäluuloisuutta, vieroksuntaa ja vihamielisyyttä, joka sisältää oudoksi koetun ryhmän rodullistamista, mutta korostaa rodun ohella muitakin erottavia piirteitä, kuten kieltä ja kulttuuria. Suomalaisessa yhteydessä esimerkiksi venäläisiä ei juurikaan rodullisteta mutta heidät toiseutetaan kielen ja toisen maailmansodan traumaattisten kokemusten kautta.

Uutisoinnilla on huomattava vaikutus siihen, miten näemme oman kulttuurimme sisäiset ja ulkopuoliset Toiset. Television uutisissa ja dokumenteissa *esitetty* todellisuus muuttuu *todellisuudeksi*. Globalisoituvassa maailmassa Vauras Pohjoinen tuottaa tietoa, kuvia ja käsityksiä – toisin sanoen representaatioita – Köyhästä Etelästä ja ohjaa näin Vauraan Pohjoisen näkemyksiä ja suhtautumistapoja kulttuurisesta, uskonnollisesta, sosiaalisesta ja etnisestä Toisesta. Uuden vuosituhannen molemmiin puolin, mutta jo ennen syyskuun yhdenentoista päivän (2001) hyökkäystä World Trade Centerin kaksoistorneihin ja Pentagoniin, länsimaat ovat nähneet niihin kohdistuvan uhan tulevan Idästä, ja uhka on sittemmin saanut nimekseen Islam (ks. Jelloun 1999, 22, 108; Saïd 1985, 77, 136, 155). Edward Saïdin mukaan länsimaiden näkemykset islamista ovat olleet yksipuolisia ja vinoutuneita, ja erityisesti Israelin rooli lännen – ja nimenomaan Yhdysvaltojen – islamia koskevien näkemysten välittäjänä on ollut dominoiva toisesta maailmansodasta lähtien (Saïd 1985, 26, 31, 51). Mutta tämä ”ulkoinen” Toinen on myös ”sisäinen” Toinen, sillä muslimit muodostavat huomattavan ja näkyvän osan eurooppalaista

arkipäivää erityisesti Ranskassa ja Englannissa. Myös Venäjällä on monimiljoonainen muslimiväestö.

Kuvauksiin, joissa halutaan nostaa esiin vähemmistöjä, kytkeytyy usein tahattomastikin valtasuhteita, jotka liittyvät etnisiin stereotyyppioihin. Etnisten vähemmistöjen representaatiot voivat toistaa vähemmistöistä esitettyjä stereotyypppejä ja muodostua tuolloin osaksi heidän syrjäyttämisen prosessia, kun niissä luodaan ja vahvistetaan vaikutelmaa vähemmistöistä erilaisina, outoina ja toisina (Hapuli & Lahti 1990, 204). Tämän takia vähemmistöjen tutkimuksessa on paljolti pohdittu kysymystä esitystapojen ja representaatioiden kytköksistä enemmistö–vähemmistö–valtasuhteisiin.

Vaikka etnisten vähemmistöjen kirjallisuudet kytkeytyvät yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin, haluamme korostaa, kuten Marja-Leena Hakkarainen tämän kirjan artikkelissaan, kirjallisuuden merkitystä valtasuhteita ja rajoja kyseenalaistavana kohtauspaikkana. Esimerkiksi turkkilais-saksalaisuus ei ole vain kahden perinteen kasauma vaan uudenlaista eurooppalaista monikulttuurisuutta rakentava voima.

Käsitteiden käytöstä: maahanmuuttajakirjallisuus, siirtolaiset, monikulttuurisuus

Kirjassamme käytetään käsitteitä, joista monet ovat käymistilassa. Esimerkiksi *maahanmuuttajan* käsite on nykyään korvannut suomen kielessä usein *siirtolaisen* käsitteen. Muita maahanmuuttoon liittyviä uusia nimityksiä ovat nykykielessä esimerkiksi *uussuomalaiset* ja *suo-malaistuneet*. Amerikansuomalaisista on käytetty nimitystä *ulkosuomalaiset* jo 1920-luvulta lähtien (ks. Jönsson-Korhola 2003, 15). Koska suomen kielessä ei ole vielä käytössä vakiintunutta termiä, joka vastaisi kansainvälisessä tutkimuksessa suosittua, muuttoliikkeiden eri suuntia kuvaavaa englanninkielistä käsitettä *migrant* (vapaasti suomennettuna ”muuttava”, ”muuttaja”, ”liikkuva”), käytämme tässä kirjassa *siirtolaisen*

käsitettä rinnakkain *maahanmuuttajan* ohella. Jälkimmäinen ei käy vielä uudeksi yleistermiksi, koska se ei kata muuttoliikkeiden eri suuntia, kun taas siirtolainen voi olla sekä maastamuuttaja, maahanmuuttaja että paluumuuttaja, joka muuttaa vapaaehtoisesti usein taloudellisista syistä toiseen maahan ja asettuu sinne vakituisesti (Jönsson–Korhola 2003, 14). Pakolainen taas on joutunut lähtemään pakon ajamana. Tätä on nimitetty myös *pakotetuksi siirtolaisuudeksi* (ks. Nyman tässä kirjassa).

Käytämme kirjassa myös *maahanmuuttajakirjallisuuden* käsitettä (engl. ”migrant literature”) edustamassa uudissanaa ja laveaa lajinimikettä, jossa yhdistyvät aiemmat siirtolaiskirjallisuuden ja pakolaiskirjallisuuden lajit. *Diasporisella kirjallisuudella* on viitattu aiemmin sellaisten ”maattomien” kansojen kuin juutalaisten ja kurdien kirjallisuuteen. Nykyään sitä käytetään väljemminkin puhuttaessa kulttuurienvälisestä ja kaukana entisistä kotimaistaan elävien kansanosien kirjallisuudesta (Rantonen 2006, 122). Muuttoliikkeiden yhteydessä puhutaan myös *ylirajaisesta* (”transnational”) kirjallisuudesta, jolla tarkoitetaan erilaisten kirjallisuuksien tapoja ylittää ja kyseenalaistaa etnisiä, kansallisia, valtiollisia ja kulttuurisia rajoja.

Maahanmuuttajakirjallisuus on kiistelty käsite, ja sitä on pidetty liian leimaavana (ks. Rantonen tässä kirjassa). *Monikulttuurinen* kirjallisuus voi edustaa neutraalimpaa nimitystä kirjallisuudelle ja kirjailijoille, joiden tematiikassa korostuvat kulttuuriset ja kansalliset teemat. Vaihtuvat nimitykset (maahanmuuttajakirjallisuus, monikulttuurinen kirjallisuus, diasporinen kirjallisuus, ylirajainen kirjallisuus, uussuomalainen kirjallisuus) osoittavat paitsi kentän uutuutta tutkimusalueena, myös maahanmuuttoon ja vähemmistöihin liittyvien nimitysten kiistanalaisuutta.

Siirtolaiset ja pakolaiset ylittävät sekä valtioiden että taiteen rajoja. Etnisten ja kansallisten vaikutteiden vaihto tuottaa *hybridisoitumista*, kulttuurisia sekamuotoja ja yhdistelmiä. Maahanmuuttajakirjailijoiden kerronnassa usein muunnellaan kekseliäästi eri kulttuurien aineksia. Tästä kulttuuristen vaikutteiden omaksumisesta ja siirtymisestä on käytetty nimitystä *transkulttuurisuus* (Pratt 1992). Samaa ajatusta

lähelle tulee Homi K. Bhabhan kutsuma ”kolmas tila” ja ”tulkinnan kolmas paikka”, jolla tarkoitetaan avointa ja hybridistä tilaa kulttuurien välissä (Bhabha 1994, 36–37). Siinä omaksutaan aineksia eri puolilta, neuvotellaan ja luodaan siltoja eri kulttuuriperinteiden kanssa.

Monikulttuurisuuden käsite on herättänyt vastarintaa äärioikeistosta aina akateemiseen vasemmistoon. Esimerkiksi Yhdysvalloissa monokulttuurisuuden on sanottu muotoutuneen omaksi universaaliuden ideologiakseen 1800-luvulla (ks. Goldberg 1994, 3). Se tuotti myös amerikkalaisen maahanmuuttoa koskevan politiikan ja lainsäädännön, joista esimerkkejä ovat kiinalaislait ja afrikkalais-amerikkalaisten syrjintä.

Maahanmuuttoa vastustavat ovat Suomessa äärimmillään irvailleet, että ”multikulturalistit” ovat muukalaisfanaatikkojen vaaraa aliarvioivia sinisilmiiä, jotka eivät ymmärrä, että ulkomaalaisten tulo aiheuttaa konflikteja ja maan ”oman” väestön syrjäyttämistä. Esimerkiksi Yhdysvalloissa ja Kanadassa akateemiset vasemmistolaiset ovat taas pitäneet monikulttuurisuuden ajatusta näennäisen moniarvoisena poliittisena ideologiana, johon kuitenkin kätkeytyy valtaväestön halu pitää etniset yhteisöt etäällä ja erillään toisistaan. Tällöin valtaväestö ei muutu moniarvoiseksi, vaan etniset vähemmistöt jäävät omiksi ryhmikseen, joiden ei halutakaan olevan mukana yhteiskunnassa täysvaltaisina kansalaisina.

Monikulttuurisuuden kiistanalaisen käsitteen rinnalle on luotu termejä, kuten *interkulturaalinen*, joka tähdentää kulttuurien välistä vuorovaikutusta: siinä kulttuurit säilyttävät identiteettinsä, mutta ovat kuitenkin läheisessä vuorovaikutuksessa muihin kulttuuriin tekijöihin (ks. Pedroni 2010, 21). Yhteiskuntateoreettisissa keskusteluissa on esiintynyt myös käsite *kriittinen monikulttuurisuus*, jonka tarkoituksena on ollut korvata ”monikulttuurisuuden” politiikkaan ja teorioihin liittyviä ongelmallisia käsityksiä, kuten idealistista käsitystä erillisten kulttuurien rinnakkaiselosta (ks. McLaren 1994, 46–47). Eurooppa-keskeisyyden tutkijat Robert Stam ja Ella Shohat (1994, 300) ovat puolestaan halunneet korostaa *monikeskeistä* (”polycentric”) monikulttuurisuutta, jossa tavoitteena on ajatella marginaalien kaut-

ta ja korostaa vähemmistöjen keskeistä merkitystä yhteiskuntien ja historian eri vaiheissa. Emme ole kuitenkaan halunneet vielä korvata monikulttuurisuuden käsitettä edellä mainituilla etuliitteillä tai vähemmän tunnetulla interkulttuurisuuden käsitteellä, vaan käytämme tässä kirjassa monikulttuurisuuden käsitettä yleisterminä kulttuurien rinnakkaiselolle, yhteiselolle, sekoittumiselle ja vuorovaikutukselle, tiedostaen samalla käsitteen problemaattisuuden yhteiskunnallisissa keskusteluissa.

Kirjallisuus, tutkimus ja kirjamme paikka

Globaalit muuttoliikkeet ovat synnyttäneet uusia kirjallisuuden muotoja ja kirjallisuusryhmiä. Kun etniset ja kansalliset traditiot kiertävät ja asettuvat uusiin ja vieraisiin kehyksiin, nämä haastavat valtavirran kirjallisuuskäsityksiä. Taiteessa ilmenevä kulttuurienvälisyys ja sitä edustavat hybridisyyden muodot ovat tuottaneet myös omintakeisia esittämistapoja ja kerrontakeinoja sekä uutta tematiikkaa.

Tarkastelemme kirjassamme, miten kirjailijat ilmaisevat vähemmistöidentiteettiään ja monikulttuurista identiteettiään sekä etnistä perinnettään valtakulttuurissa ja monikulttuurisessa tilanteessa. Miten länsimaiden kansallisten vähemmistöyhteisöjen ja uusien maahanmuuttajaryhmien läsnäolo näkyy kirjallisuudessa? Mitä vaikutteita esimerkiksi siirtolais- ja pakolaiskirjailijat omaksuvat kirjoituksiinsa uusista kotipaikoistaan? Minkälaisia hybridisiä eli sekoittuneita kerronnan keinoja ja muotoja tämä kirjailijoiden neuvottelu eri kulttuurien välillä on tuottanut? Miten vähemmistökirjailijat sijoittuvat ja löytävät paikkansa kirjallisuusinstituution eri kentillä? (Ks. Rantonen 2006, 121.)

Vaikka esittelemme ja määrittelemme vähemmistöjä, on muistettava, että kyse on määrittelytavasta, jossa korostetaan (ja joidenkin mielestä ylikorostetaan) valtasuhdetta. Sen vastapainoksi voidaan

väittää, että kirjallisuuksilta olisi syytä poistaa senkaltaiset politisoivat etuliitteet ja määreet kuin ”vähemmistö”. On totta, että erilaiset etniset ja kansalliset kirjallisuudet voidaan nähdä myös osana maailmankirjallisuuden jatkumoa ja osana erilaisten suhteiden verkostoa. Tällöin voidaan painottaa yhteiskunnallisten ja kulttuuristen valtasuhteiden sijaan vaikutteiden siirtymistä kulttuurista toiseen ja kirjailijalta toiselle entisen vertailevan kirjallisuudentutkimuksen ihanteiden hengessä. Esimerkiksi Édouard Glissant on korostanut, että maailman kaikki kulttuurit liittyvät toisiinsa ja muodostavat monikerroksisen kulttuurien ja kirjallisuuksien verkoston. Hänen mukaansa kirjallisuutta tulisi tarkastella maailmankirjallisuuden kehyksessä *suhteiden poetiikkana* (”poétique de la relation”) unohtamatta kuitenkaan kirjallisuusinstituution valtarakenteita, joita esimerkiksi erilaiset kansalliset, valtiolliset ja etniset rajat ovat aiheuttaneet ja yhä aiheuttavat (ks. Arndt 2009, 117–118; Glissant 1999). Tämänkaltaisen kirjallisuuksien välisiin suhteisiin keskittyminen voi olla tärkeä keino ylittää hierarkkiset vähemmistö–enemmistö-asetelmat.

Tämä kirja on syntynyt Tampereen yliopistossa kieli- ja käännöstieteiden laitoksen sekä taideaineiden laitoksen vuonna 2007 järjestämän luentosarjan pohjalta, kun joukko tamperelaisia vähemmistökirjallisuuksien tutkijoita yliopiston eri oppiaineissa päätti tehdä yhteistyötä. Vaikka luentosarjassa keskityttiin länsimaisiin vähemmistöihin, halusimme korostaa, että länsimaisten vähemmistöjen historialliset ja kulttuuriset yhteydet Afrikkaan, Aasiaan ja Etelä-Amerikkaan tekevät aihepiiristä globaalin. Virikkeenä tälle kirjalle on ollut lisäksi pohjoismainen vähemmistökirjallisuuksien seminaari ”Milli – minoritetslitteraturer i Norden”, jonka järjestivät Karstulassa vuonna 1998 Aarre Heino, Eila Rantonen ja Seppojuhani Ruotsalainen. Tärkeä on ollut myös Satu Gröndahlin kokoama pohjoismainen vähemmistökirjallisuuden tutkijoiden verkosto, jonka tuloksena syntyi Gröndahlin toimittama laaja tutkimus *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv* (2002).

Tämän kirjan tavoitteena on toimia yleisjohdatuksena vähemmistökirjallisuuteen liittyviin kysymyksiin sekä herättää keskustelua

ajankohtaisista maahanmuuttoon ja monikulttuurisuuteen liittyvistä kysymyksistä. Aihetta on Suomessa käsitelty yhteiskuntatieteiden piirissä ja kulttuurintutkimuksessa, mutta kirjallisuudentutkimuksessa aihepiiriä on tarkasteltu lähinnä vain artikkeleissa ja tutkimusten osina. Esimerkiksi Pirjo Ahokkaan ja Lotta Kähkösen toimittamassa tutkimuksessa *Vieraaseen kotiin. Kulttuurinen identiteetti ja muuttoliike kirjallisuudessa* (2003) käsitellään vähemmistöjen problematiikkaa, mutta vain osassa kirjaa. Myös Matti Savolaisen toimittamassa teoksessa *Marginalia ja kirjallisuus* (1995) analysoidaan pohjoismaisten kansallisten vähemmistöjen kirjallisuutta, saamelaista, ruotsinsuomalaista ja Tornionlaakson meänkielistä kirjallisuutta.

Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa -teoksen alkuosa käsittelee pohjoismaisia vähemmistöjä. Koska tämä kirja ei keskity pohjoismaiseen kirjallisuuteen, alkuosaan on valittu vain muutama keskeinen vähemmistökirjallisuuden alue, saamelaisten, romanien, ruotsinsuomalaisten sekä ruotsalaisten ja suomalaisten maahanmuuttajien kirjallisuus. Kirjan ulkopuolelle jää monia suomalaisperäisiä vähemmistöjä, kuten Tornionlaakson kirjallisuus (esim. Jama 1995; Gröndahl & Hellberg & Ojanen 2002), Karjalan kirjallisuus (esim. Jalava 1990; Nylander 2006, 135–202) ja kveenien kirjallisuus (esim. Saresalo 1996; Maliniemi-Lindbach 2002). Kirjan keskiosassa esitellään keskieurooppalaisia vähemmistöjä, turkkilais-saksalaista kirjallisuutta, Britannian mustaa kirjallisuutta ja ranskalaistuneiden maahanmuuttajien kirjallisuutta. Kolmannessa osassa painopiste siirtyy Pohjois-Amerikkaan, pohjoisamerikkalaisten intiaanien, kiinalais-amerikkalaisten ja Kanadan ranskankielisten vähemmistöjen kirjallisuuteen. Kirjaan on koottu niin alkuperäiskansojen, kansallisten vähemmistöjen kuin uusien maahanmuuttajaryhmien kirjallisuuksien tutkimusta.

Työryhmämme (Sirku Latomaa, Maarit Piipponen, Eila Rantonen, Matti Savolainen) haluaa tässä yhteydessä kiittää Koneen Säätiötä, Jenny ja Antti Wihurin säätiötä, lehtori Withold Bonneria, professori Jukka Havua sekä professori Pekka Tammea *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa* -hankkeen tukemisesta. Artikkelien kieliasun tarkistuksesta kiitämme Maria Koskelaista, Sonja Leppästä ja

Aija-Riika Pajusta. Erityiskiitos myös TUPille, Outi Sisätölle ja Maaret Kihlakaskelle yhteistyöstä. Kirjamme kannustimena ovat olleet ne lukemattomat naiset ja miehet, jotka ovat aktiivisesti edistäneet tasa-arvoa ja kamppailleet erilaisten vähemmistöjen puolesta.

KIRJALLISUUS

- ADEN, SAID 2009. ”Ikuisesti pakolaisina? Maahanmuuttokeskustelu Suomen somalialaisten näkökulmasta.” – *”En ole rasisti, mutta...” Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Toim. Suvi Keskinen & Anna Rastas & Salla Tuori. Tampere. Vastapaino. 25–32.
- ANDERSSON, PAULA & KANGASSALO, RAIJA 2003. ”Suomi ja meänkieli Ruotsissa.” – *Monena suomi maailmalla. Suomalaisperäisiä kielivähemmistöjä*. Toim. Hannele Jönsson-Korhola & Anna-Riitta Lindgren. Helsinki. SKS. 30–164.
- ARNDT, SUSAN 2009. ”Euro-African Spaces?” – *Transcultural Modernities. Narrating Africa in Europe*. Toim. Elisabeth Bekers & Sissy Helff & Daniela Merolla. Amsterdam New York. Rodopi. 103–120.
- ASHCROFT, BILL & GRIFFITH, GARETH & TIFFIN HELEN 1989. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London. Routledge.
- BALTZAR, VEIJO 2008. *Sodassa ja rakkaudessa*. Helsinki. Tammi.
- BHABHA, HOMI K. 1994. *Location of Culture*. London. Routledge.
- CHRISTIAN, BARBARA 1989. ”The Race for Theory.” (Alk. 1987.) – *Gender & Theory. Dialogues on Feminist Criticism*. Toim. Linda Kauffman. New York, Oxford. Basil Blackwell. 225–237.
- DELEUZE, GILLES & GUATTARI, FÉLIX 1986. *Kafka. Toward a Minor Literature*. (*Kafka: Pour une littérature mineure*, 1975.) Englanniksi kääntänyt Dana Polan. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- DYER, RICHARD 1997. *White. Essays on Race and Culture*. London. Routledge.
- GATES, HENRY LOUIS, JR. 1986. ”Introduction: Writing ”Race” and the Difference It Makes.” – *”Race,” Writing and Difference*. Toim. Henry Louis Gates, Jr. (Alk. 1985.) Chicago, London. The University of Chicago Press. 1–20.
- GLISSANT, ÉDOUARD 1996. *Introduction à une poétique du divers*. (Alk. 1995.) Paris. Gallimard.
- GOLDBERG, DAVID THEO 1994. ”Preface.” – *Multiculturalism. A Critical Reader*. Toim. David Theo Goldberg. Cambridge ym. Basil Blackwell. 1–41.
- GRÖNDAHL, SATU & HELLBERG, MATTI & OJANEN, MIKA 2002. ”Den tornedalska litteraturen.” – *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Toim. Satu Gröndahl. Centrum för multietnisk forskning. Uppsala. Uppsala universitet. 139–170.

- HAPULI, RITVA & LAHTI, MARTTI 1990. "Musta ja valkoinen. Sukupuoli, rotu ja The Color Purple." – *Marginaalista muutokseen. Feminismi ja kirjallisuudentutkimus*. Toim. Pirjo Ahokas & Lea Røjola. Taiteiden tutkimuksen laitos. Sarja A, n:o 20. Turku. Turun yliopiston offsetpaino. 203–231.
- HOOKS, BELL 1984. *Feminist Theory. From Margin to Center*. Boston. South End Press.
- JAAKKOLA, MAGDALENA 1983. *Finnish Immigrants in Sweden: Networks and Life Styles*. Research Group for Comparative Sociology. Research Reports no 30. Helsinki. University of Helsinki.
- JALAVA, AULI 1990. *Kansallisuus kadoksissa. Neuvosto-Karjalan suomenkielisen epiikan kehitys*. Helsinki. SKS.
- JAMA, OLAVI 1995. "Haaparannan lukiosta Sipirjaan. Tornionlaakson kirjallisuus kahden kansalliskirjallisuuden marginaalissa." – *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Toim. Matti Savolainen. Helsinki. SKS. 93–144.
- JANMOHAMED, ABDUL R. & LLOYD, DAVID 1990. "Preface?" – *The Nature and Context of Minority Discourse*. Toim. Abdul R. JanMohamed & David Lloyd. New York, Oxford. Oxford University Press. ix–xi.
- JANMOHAMED, ABDUL R. & LLOYD, DAVID 1990. "Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse: What Is To Be Done?" – *The Nature and Context of Minority Discourse*. Toim. Abdul R. JanMohamed & David Lloyd. New York, Oxford. Oxford University Press. 1–16.
- JELLOUN, TAHAR BEN 1999. *French Hospitality. Racism and North African Immigrants*. Englanniksi kääntänyt Barbara Bray. New York. Columbia University Press.
- JONSSON, STEFAN 2005. *Världen i vitögat. Tre essäer om västerländsk kultur: De andra; Andra platser; Världens centrum*. Stockholm. Norstedt.
- JÖNSSON-KORHOLA, HANNELE 2003. "Pajalasta Prispäneen. Johdantoa moniin suomiin." – *Monena suomi maailmalla. Suomalaisperäisiä kielivähemmistöjä*. Toim. Hannele Jönsson-Korhola & Anna-Riitta Lindgren. Helsinki. SKS. 9–29.
- KESKINEN, SUVI & RASTAS, ANNA & TUORI, SALLA 2009. "Suomalainen maahanmuuttokeskustelu tienhaarassa." – *"En ole rasisti, mutta..." Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Toim. Suvu Keskinen & Anna Rastas & Salla Tuori. Tampere. Vastapaino. 7–21.
- LAITINEN, KAI 1991. *Suomen kirjallisuuden historia*. (Alk. 1981.) Helsinki. Otava.

- LINDQVIST, SVEN 1998. *Rasismen vastustajia. Ihmisiä ja argumentteja taistelussa rotuennakkoluuloja vastaan 1750–1900*. Suom. Heikki Salojärvi. Vantaa. Pequod.
- LONDON, MINDELE 2002. *Kolmastoista tuoli*. Jyväskylä. Atena.
- MAKBOUL, AMMAR 2009. ”Sverigeфинnarnas tysta närvaro.” – *Aftonbladet* 13.07. 4–5.
- MALINIEMI LINDBACH, KAISA 2002. ”’Drommen om Ruija – havlandet.’ Kvenlitteratur i Nord-Norge.” – *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Toim. Satu Gröndahl. Centrum för multietnisk forskning. Uppsala. Uppsala universitet. 117–138.
- MCLAREN, PETER 1994. ”White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism.” – *Multiculturalism. A Critical Reader*. Toim. David Theo Goldberg. Cambridge ym. Basil Blackwell. 45–74.
- MIETTINEN, ANSSI 2010. ”Leicesterissä vähemmistöt nousevat pian enemmistöksi.” – *Helsingin Sanomat* 2.1.
- MIKKONEN, KAI 2001. ”Muukalaisten kielellä. Maahanmuuttajien kirjallisuus ja monikulttuurisuuden merkitys.” – *Kanava* 8. 553–559.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE 2003. *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, London. Duke University Press.
- NIEMI, MIKAEL 2004. *Populäärimusiikkia Vittulajänkältä. (Populärmusik från Vittula, 2000)*. Suom. Outi Menna. Helsinki. Like.
- NOUSIAINEN, ANU 2010. ”Kukkahattutäti kohtaa kriitikkonsa.” Astrid Thorsin haastattelu. – *Helsingin Sanomat*. Kuukausiliite 2. 49–52.
- NYLANDER, LISA 2006. *Onnen semiotiikkaa. Sémiotique du Bonheur. Esseitä runoista ja käännoksistä*. Tampere. Tampereen yliopistopaino.
- OKSANEN, KIMMO 2010. ”Romanien kansanmurha selittää kerjäläisongelmaa.” – *Helsingin Sanomat* 10.4.
- PEDRONI, PETER 2009. ”Kossi Komla-Ebri and Migrant Writing in Italy.” – *Transcultural Modernities. Narrating Africa in Europe*. Toim. Elisabeth Bekers & Sissy Helff & Daniela Merolla. Amsterdam, New York. Rodopi. 19–33.
- PORTUGES, CATHERINE 1997. ”Hidden subjects, Secret Identities: Figuring Jews, Gypsies, and Gender in 1990s Cinema of Eastern Europe.” – *Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*. Toim. Brinker-Gabler, Gisela & Smith, Sidonie. London, Minneapolis. University of Minnesota Press. 196–215.
- PRATT, MARY LOUISE 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturalization*. London, New York. Routledge.

- RANTONEN, EILA 1999. ”Kauniit ja älykkäät eurooppalaiset? Rotu ja etnosentrismi valistusajan kauneus- ja kulttuurikäsitteissä.” – *Eriarvoisuus, valistuksen lupaus ja rasismi*. Toim. Pekka Isaksson & Jouko Jokisalo. Helsinki. SHS. 147–172.
- RANTONEN, EILA 2006. ”Kirjallisia tuliaisia. Maahanmuuttajakirjallisuus kulttuurien välissä.” – *Fiktiota! Levottomat genret ja kirjaston arki*. Toim. Kaisa Hypen. Helsinki. BTJ. 121–135.
- RASTAS, ANNA 2009. ”Rasismien kiistäminen suomalaisessa maahanmuuttokeskustelussa.” – *”En ole rasisti, mutta...” Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Toim. Suvi Keskinen & Anna Rastas & Salla Tuori. Tampere. Vastapaino. 47–64.
- RUSSO, ANNE 1991. ”‘We Cannot Live Without Our Lives’. White Women, Antiracism, and Feminism.” – *Third World Women and the Politics of Feminism*. Toim. Chandra Talpade Mohanty & Ann Russo & Lourdes Torres. Bloomington, Indianapolis. Indiana University Press. 297–313.
- SAÏD, EDWARD 1981. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. (Alk. 1981.) London. Routledge & Kegan Paul.
- SALLAMAA, KARI 2001. ”Etnofuturismia Suomeen.” – *Mot Mot. Elävien runoilijoiden klubin vuosikirja 2000*. Toim. Olli Heikkinen & Mikko Rimminen. Juva. WS Bookswell Oy. 65–75.
- SARESSALO, LASSI 1996. *Kveenit. Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä*. Helsinki. SKS.
- SAVOLAINEN, MATTI 1995. ”Keskusta, marginalia, kirjallisuus.” – *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Toim. Matti Savolainen. Helsinki. SKS. 7–34.
- SCHULZE-ENGLER, FRANK 2009. ”Transcultural Modernities and Anglophone African Literature.” – *Transcultural Modernities. Narrating Africa in Europe*. Toim. Elisabeth Bekers & Sissy Helff & Daniela Merolla. Amsterdam, New York. Rodopi. 87–101.
- SMITH, SIDONIE & BRINKER-GABLER, GISELA 1997. ”Introduction Gender, Nation, and Immigration in the New Europe.” – *Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*. Toim. Gisela Brinker-Gabler & Sidonie Smith. Minneapolis, London. University of Minnesota Press. 1–27.
- STAM, ROBERT & SHOHAT, ELLA 1994. ”Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media.” – *Multiculturalism. A Critical Reader*. Toim. David Theo Goldberg. Cambridge ym. Basil Blackwell. 296–324.

”Hänellä ei ole kieltä
missä hän voisi elää”
– kirjallisuus kielipolitiikan ilmentäjänä

Puoli miljoonaa suomalaista, yli kymmenesosa kansasta, muutti 1960- ja 1970-luvuilla Ruotsiin etsimään parempaa elämää. Ruotsissa oli työvoimapula, ja maa otti mieluusti vastaan ulkomailta ahkeria työntekijöitä liukuhihnatöihin, joita ruotsalaiset itse eivät halunneet tehdä. Samalla ruotsalainen yhteiskunta sai työvoiman ohella jotain, mihin se ei ollut valmistautunut. Työntekijät eivät tulleetkaan yksin, vaan heillä oli mukanaan muita ihmisiä: puolisoita, lapsia, isovanhempia. Muuttajien joukossa oli muuan Jalavan perhe, jonka 10-vuotias Antti-poika alkoi käydä koulua ruotsiksi – kielellä, jota hän ei osannut entuudestaan. Hänet heitettiin valtavirran joukkoon; erillistä ”uimaopetusta” ei ollut, eikä vanhoista taidoista ollut hyötyä. Kamppailustaan veden varassa Antti Jalava (s. 1949) julkaisi 20 vuotta myöhemmin teoksen *Asfaltblomman* (1980). Hän kirjoitti romaaninsa ruotsiksi, sillä valtavirtaistamiseen perustuvan ”ui tai huku” -koulutuspolitiikan myötä

hänen suomen kielen taitonsa oli kutistunut olemattomiin; kirjalliseen työskentelyyn se ei enää riittänyt.

Tänä päivänä muuttoliike on moninaisempaa kuin Jalavan lapsuudessa. Sellaisistakin Euroopan maista, joista ennen lähdettiin muualle, on viime vuosikymmeninä tullut maahanmuuttomaita. Suomen ohella näitä maita ovat esimerkiksi Irlanti ja Espanja. Muuttoliike on viime vuosikymmenen aikana suuntautunut myös Euroopan unionin uusiin jäsenmaihiin, esimerkiksi Puolaan, Tšekin tasavaltaan ja Baltian maihin. Yhä useammat maat ovat siis joutuneet ottamaan kantaa siihen, miten ne suhtautuvat tulokkaisiin ja kasvavaan kielten kirjoon: Pyritäänkö muualta tulijat kansallisen yhtenäisyyden nimissä sulauttamaan valtakulttuuriin niin kielellisesti kuin myös kulttuurisesti? Vai suvaitaanko uudet kielet ja kulttuurit, tavoitteena monikulttuurisuus ja kielellinen mosaiikki?

Asuinmaan harjoittamasta politiikasta ja valtaväestön asenteista riippuu paljolti se, miten muuttajat suhtautuvat arjessaan oleviin kieliin. Jos politiikka on vahvasti sulauttavaa ja valtaväestön asenteet sen mukaisia, muuttajan oma kieli näyttäytyy arvottomana rasitteena, josta on tarve päästä eroon. Jos taas yhteiskunnan harjoittama politiikka on kulttuurisesti moniarvoista ja kielellinen moninaisuus sallitaan, muuttaja ja hänen perheensä ovat omaehtoisemman valinnan edessä: he voivat ratkaista, millaisia kielikäytänteitä kotona harjoitetaan. Punnittavana on toisaalta mennyt, toisaalta tuleva. Mikä merkitys on perhesiteillä vanhaan kotimaahan, mitä tarvitaan uudessa maassa menestymiseen? Jatketaanko oman kielen puhumista vai valitaanko valtaväestön kieli myös kodin kieleksi?

Sekä valtioiden että yksilöiden tekemien valintojen kautta määryytyy, millaiselta pohjalta maahanmuuttajien kirjoittama kirjallisuus kussakin ympäristössä ponnistaa. Kirjailijoiden kuvaamien kokemusten perusteella taas voi päätellä, millaisena vähemmistöasemassa olevalle näyttäytyy asuinmaan kielellinen todellisuus, riippumatta siitä, miten maan kielipolitiikka on määritelty virallisissa asiakirjoissa. Kirjailijan äänellä kerrotaan, missä määrin uusi asuinympäristö on valmis kohtaamaan kielellistä ja muunkinlaista erilaisuutta.

Tässä artikkelissa tarkastelen, miten eri maissa on suhtauduttu ja suhtaudutaan eri kieliiin ja niiden puhujiin sekä mitä seurauksia erilaisista politiikoista on nähtävissä. Erityishuomion kohteena on Suomi, toisaalta jo kauan vähemmistöjä kohdannut mutta toisaalta melko tuore maahanmuuttomaa. Millaista on Suomen harjoittama kielipolitiikka asiakirjojen valossa, ja miten politiikkaa toteutetaan käytännössä? Miten lisääntynyt maahanmuutto näkyy tulijoista käytetyissä nimityksissä? Millaiset ovat kielten markkinat, ja mikä määrää kielen arvon? Havainnollistan kaunokirjallisuudesta lainaamani esimerkkien avulla, miten kielipolitiikka ilmenee kielenkäyttäjien arjessa. Tarkastelen lisäksi, kenen kielellä vähemmistöt kirjoittavat sekä millaisin keinoin kaunokirjallisuuden käänöksissä välitetään monikielisyyttä, esimerkiksi maahanmuuttajan käyttämää kielimuotoa. Lopuksi pohdin vähemmistökirjallisuuden tehtäviä ja tämänhetkistä asemaa kirjallisuuden kentässä.

Näkymättömästä näkyväksi

Eurooppalaiset näkevät itsensä mielellään kielitaitoisina ja maanosansa monikielisenä. Suomalaisissa kouluissa laajalti käytössä olevassa maantiedon kirjassa todetaan:

Eurooppa on tiheimmin asuttu maanosa, ja Euroopassa kielten, kulttuurien ja uskontojen kirjo on valtava. (Leinonen ym. 2003, 129.)

Lähemmin tarkasteltuna Eurooppa ei kuitenkaan ole erityisen monikielinen: Euroopassa alun perin puhuttujen kielten määrä edustaa nimittäin vain kolmea prosenttia maailman kielivarannosta. Kielten vähäisyyttä ja joidenkin kielten pientä puhujamäärää selittää muun muassa pitkään jatkunut vähemmistökielten laiminlyönti. Eurooppalaisia kansallisvaltioita muodostettaessa alueelliset vähemmistökielet

jäivät kaiken ulkopuolelle. Vähemmistöön kuuluvien ei ollut mahdollista saada opetusta omassa kielessään, ja vahvasti enemmistökielisessä yhteiskunnassa perheiden sisäinen kielensiirto seuraavalle sukupolvelle väheni vähenemistään. Mikael Niemi (s. 1958) kuvaa romaanissaan *Poppimysiikkiä Vittulasta* (2002) aikaa, jolloin meänkielillä ja meänkielisellä väestönosalla ei ollut Pohjois-Ruotsissa arvoa:

Met mursima suomeksi vaikka emmä olheet suomalaisia, met mursima ruottiksi vaikka emmä olheet ruottalaisia. Met emmä olheet mithään. (Niemi 2002, 50.)

Pitkään jatkunut sortava kielipolitiikka sai tornionlaaksolaiset häpeämään kielellistä taustaansa. Muutoksen tuulet puhalsivat pari vuosikymmentä sitten, jolloin Eurooppa heräsi huomaamaan vanhojen vähemmistöjensä tilanteen. Sen jälkeen vähemmistöjä suojelemaan säädettiin lakeja ja kieliä alettiin elvyttää erityisesti kouluopetuksen avulla. Tornionlaaksossa politiikan muutos on näkynyt siten, että monenlainen omakielinen toiminta on vireytynyt: on esimerkiksi meänkielistä harrastajateatteria, kaunokirjallisuutta, radiolähetyksiä, musiikkia, sanakirjoja, meänkielen kielioppi, ja kouluissa on annettu meänkielen opetusta (Winsa 1993, 1999).

Samansuuntaiset muutokset ovat Suomen vanhoista vähemmistöistä kohdanneet saamen kieliä. Saamelaiskielten puhujamäärät vähenivät merkittävästi 1900-luvun aikana. Kielenvaihtoon johti ennen kaikkea se, että saamelaisten koulutus muutti luonnettaan. Aiemmin saamelaiskylissä kiersi opettaja, mutta 1940- ja 1950-luvulla syntyneet saamelaiset joutuivat muuttamaan toiselle paikkakunnalle, missä he kävivät suomenkielistä kansakoulua ja asuivat oppilasasuntoloissa. Olot vaikuttivat siten, että suomesta tuli heille vahvempi kieli, ja siksi kotona käytetty kieli vaihtui pian suomeksi. Kielen asema alkoi kohentua kuitenkin 1970-luvulla, jolloin saamen kielen opetus käynnistyi kouluissa. Elpymiseen on suuresti vaikuttanut juuri kouluissa tapahtunut kehitys: saamen kieliä, erityisesti pohjoissaamea, käytetään nykyään opetuskielenä, ja saamea voi opiskella myös oppiaineena.

Inarin- ja koltansaamea on lisäksi elvytetty kielipesähankkeen avulla. Koulutuksen ohella saame on otettu viime vuosikymmeninä käyttöön useilla muillakin elämänaloilla: mediassa, järjestötoiminnassa ja kulttuurielämässä. Saamelaiskirjallisuutta on ilmestynyt moninkertaisesti se määrä kuin ennen 1980-lukua. (Ks. tarkemmin esim. Lehtola 1995; Hirvonen 1999; Lindgren 2000.) 2000-luvun alkupuolella voimaan tullut *Saamen kielilaki* takaa puolestaan oikeuden käyttää omaa kieltä viranomaisten kanssa saamelaisten kotiseutualueella (Oikeusministeriö 2009).

Myös romanit ovat Suomessa hyvin vanha kieli- ja kulttuuri-vähemmistö. Romanikieli on elänyt Suomessa pääasiassa suullisena perinteenä; kirjallisesti sitä on käytetty aiempaa enemmän vasta 1970-luvulta lähtien. Pitkään jatkuneen sulauttamispolitiikan vuoksi romanin taito on heikentynyt etenkin nuorten keskuudessa merkittävästi (Pulma 2006; Vehmas 1961), ja kielen elvyttämiseen onkin ryhdytty monin keinoin, viimeksi kielipesätoiminnan avulla. Opetusta romanin kielessä on annettu 1980-luvun lopulta lähtien, ja romaninkieliset radiolähetykset ovat tuoneet kielen muidenkin tietoisuuteen. Romanien itsensä mukaan kielen elvyttämistä edistäisivät merkittävästi lapsille suunnatut romaninkieliset televisio-ohjelmat sekä romaninkielinen kirjallisuus. (Oikeusministeriö 2009.)

Pitkään unohduksissa olleet, vanhastaan Euroopassa puhutut kielet on siis hiljattain löydetty kartalle. Näkymättömiin ovat edelleen jääneet maahanmuuttajakielet, joilla on huomattavasti vähemmän lailla säädettyä turvaa kuin vanhoilla vähemmistökielillä. Kansalliskieliä – ja toisinaan myös vanhoja vähemmistökieliä – on pidetty maan kielellisenä rikkautena; maahanmuuttajakielet on sitä vastoin tavallisesti nähty ongelmana, josta pitää päästä eroon. Yhtenä ilmentymänä tästä on esimerkiksi se, että maahanmuuttajien kielet edelleen loistavat poissaolollaan useissa asiakirjoissa ja muissa virallisissa yhteyksissä: niitä ei siis tunnusteta olevan olemassa. Toisaalta *Eurooppalaisessa peruskirjassa* (1992) määrätään, että enemmistökielisten tulee saada kouluopetuksessa tietoa vähemmistöistä. Tavoite on hyvä, mutta se myös edellyttäisi ajantasaista tietoa Euroopan kielellisestä todellisuudesta.

desta. Edellä mainitussa suomalaisessa maantiedon kirjassa kerrotaan seuraavasti:

Euroopassa puhutaan yli 70:tä kieltä. Lähes jokaisella maalla on oma kansalliskielensä, jota suurin osa maan väestöstä puhuu äidinkielenään. Joissakin maissa virallisia kieliä on kuitenkin enemmän kuin yksi. (Leinonen ym. 2003, 131.)

Seitsemänkymmentä kieltä on ilmeisesti kuulostanut oppikirjantekijöiden mukaan suurelta määrältä. Totuus nyky-Euroopan kielellisestä kirjosta on kuitenkin toinen. Eurooppalaisessa hankkeessa *Valuing All Languages in Europe* (VALEUR) kartoitettiin parissakymmenessä Euroopan maassa käytössä olevia kieliä, ja tulokseksi saatiin tämän otoksen perusteella, että kansalliskielten lisäksi Euroopassa puhutaan vähintään 440:tä kieltä, joista suurin osa on maahanmuuttajien äidinkieliä (McPake ym. 2007). Oppikirjan sivuilla on siis näkyvissä murto-osa kielistä: vain vanhat vähemmistökielet kelpuutetaan osaksi Euroopan kieliperintöä. Maahanmuuttajakielten huomiotta jättäminen Suomen tai Euroopan maantietoa opetettaessa on arveluttavaa ja myös opetussuunnitelman perusteiden vastaista. Opetussuunnitelman perusteissa nimittäin todetaan, että perusopetuksen yksi keskeisistä tehtävistä on tukea ”jokaisen oppilaan kielellistä ja kulttuurista identiteettiä sekä äidinkielen kehitystä” (Opetushallitus 2004, 6). Tätä tavoitetta lienee mahdoton saavuttaa, jos oppilaan äidinkieltä ei tunnusteta edes olevan olemassa.

Sulatusuuneja ja kielimosaiikkeja

Vanhastaan maahanmuuttomaina tunnetuissa Ranskassa, Saksassa ja Hollannissa kielikysymykset ovat viime vuosina olleet usein esillä. Ranskassa maahanmuuttajakielet on tavallisesti nähty paitsi uhkana

kansalliselle yhtenäisyydelle myös integroitumisen jarruna (ks. Spolsky 2004). Kielipolitiikka on ollut vahvasti sulauttavaa: maahanmuuttajavanhempia on kehoitettu puhumaan lapsilleen oman äidinkielen sijasta ranskaa (Benisti 2004). Syksyllä 2005 laajalti uutisoidut väkivaltaiset lähiömallakat yhdistettiin maahanmuuttajataustaisten nuorten ranskan kielen taidon puutteisiin (Zirotti 2006).

Myös Saksassa on pohdittu maan maahanmuutto- ja kielikoulutuspolitiikan onnistuneisuutta (ks. Clyne 2008), sillä PISA-tutkimuksen tulokset eivät ole mairitelleet saksalaista koululaitosta. Vastareaktiona huonoihin oppimistuloksiin eräässä Saksan osavaltiossa kiellettiin keväällä 2007 turkkilaistaustaisia oppilaita puhumasta omaa äidinkieltä välitunneilla (Ahtiainen 2006). Samantapainen linjaus on ollut nähtävissä esimerkiksi Hollannissa, jossa syksyllä 2004 lakkautettiin kaikki julkinen tuki oman äidinkielen opetukselle ja samanaikaisesti lisättiin merkittävästi hollannin opetusta toisena kielenä. Oma äidinkieli haluttiin korvata toisella kielellä, jotta maahanmuuttajataustaisten oppilaiden oppimistulokset paranisivat. (Yağmur 2008.)

Näitä tiukkenuvia linjauksia seuraten myös yksi Pohjoismaista, Tanska, muutti omaa politiikkaansa 2000-luvun alkupuolella. Omaa äidinkieltä opetetaan edelleen kouluissa julkisin varoin mutta vain Euroopan unionin ja Euroopan talousalueen virallisissa kielissä (Eurydice 2004). Tanskalaista politiikkaa voi siis syystä luonnehtia kieliä hierarkisoivaksi, kun se on asettanut tietyt kielet muiden edelle. Lisäksi sitä voi pitää syrjivänä, sillä tanskan opetus toisena kielenä järjestetään normaalin opetuksen ulkopuolella (ks. Undervisningsministeriet 2009). Jos valtakieltä ei osaa muiden tavoin, siitä seuraa sanktio, pidempi koulupäivä kuin muilla.

Mainittujen neljän maan kielikoulutuspolitiikassa asetetaan vastakkain valtaväestön kieli ja muuttajan äidinkieli: muuttajan tulee valita valtakieli oman äidinkielen kustannuksella. Tutkimustiedon perusteella voi kuitenkin ennustaa, ettei oman äidinkielen käytön kieltämisestä ja opetuksen vähentämisestä ole odotettavissa toivottuja tuloksia. Tuorein PISA-raportti osoittaa, että esimerkiksi Tanskassa asuvat maahanmuuttajataustaiset oppilaat saivat testeissä erityisen heikkoja tuloksia suhteessa valtaväestöön (OECD 2009). Kun aiemman

PISA-tutkimuksen (OECD 2006) aineistosta tarkasteltiin erikseen maahanmuuttajataustaisten oppilaiden menestystä, kävi ilmi, että parhaiten testissä menestyivät sellaiset maat, joiden koulutuspolitiikassa arvostettiin oppilaiden äidinkieliä. OECD:n tutkijat nostivat tuolloin esille kolme maata, joissa maahanmuuttajien saamat hyvät tulokset selittyvät heidän mukaansa juuri maissa harjoitetun suunnitelmallisen ja tasapainoisen kielikoulutuksen perusteella: Australia, Kanada ja Ruotsi (OECD 2006, 155). Nämä kielimosaiikin mahdollistajat ovat koulutuspolitiikallaan saaneet aikaan sen, että maahanmuuttajataustaiset oppilaat voivat osallistua koulutukseen ja oman tulevaisuutensa suunnitteluun yhteiskunnan täysivaltaisina jäseninä.

Suomi – kielimosaiikki vai sulatusuuni?

Suomalaisessa muuttoliikkeiden historiassa kirjoitettiin uusi luku vuonna 1981, jolloin Suomeen muutti ensimmäistä kertaa enemmän väkeä kuin Suomesta pois. Suomesta oli tullut maahanmuuttomaa. Varsinaisesti muutokset alkoivat tuntua vasta 1990-luvulla: vuosikymmenen aikana maahanmuuttajien määrä kolminkertaistui. 2000-luvulla tulijoiden määrä on kasvanut tasaisemmin kuin edellisellä vuosikymmenellä. Vuonna 1989 Tilastokeskus raportoi, että maassa asui noin 16 500 ”vieraskielistä”; parikymmentä vuotta myöhemmin muita kieliä kuin suomea, ruotsia tai saamea äidinkielenään puhuvia oli jo noin 207 037 (Tilastokeskus 2010). Vuoden 2010 alussa Suomessa puhuttiin noin 150:tä⁴ kieltä.⁵

4. Vrt. suomalainen maantiedon oppikirja (Leinonen ym. 2003), jossa sanotaan, että Euroopassa on noin 70 kieltä.

5. Yli tuhat puhujaa oli seuraavilla kielillä: suomi (4 852 209), ruotsi (290 392), venäjä (51 683), viro (25 096), englanti (12 063), somali (11 681), arabia (9 682), kurdi (7 135), kiina (7 078), albania (6 736), vietnam (5 313), saksa (5 276), thai (5 143), turkki (5 068), persia (4 548), espanja (4 252), ranska (2 812), puola (2 686), unkari (1 799) saame (1 789), bosnia (1 701), italia (1 609), bengali (1 596), romanian (1 516), portugali (1 497), serbokroatia (1 393), tagalog (1 302), hollanti (1 191), hindi (1 191), ukraina (1 133), urdu (1 058), japani (1 051) ja bulgaria (1 037). (Tilastokeskus 2010.)

Suomesta tuli maahanmuuttomaa, ennen kuin Suomella oli maahanmuuttopolitiittista linjaa. Suomen maahanmuuttopolitiikka määriteltiin ensimmäistä kertaa virallisesti 1990-luvun lopulla, osin reaktiona maahanmuuton lisääntymiseen ja osin eurooppalaisiin yhteisöihin ja sopimuksiin liittymisen vuoksi. Vuonna 1999 tuli voimaan kotouttamislaki, jonka pääperiaatteet voi tiivistää seuraavasti: yhtäältä laki velvoittaa maahanmuuttajan opiskelemaan suomen tai ruotsin kieltä ja toisaalta viranomaisen järjestämään kotoutumista edistäviä toimia, muun muassa kielenopetusta tai muuta koulutusta sekä tulkki- ja käännöspalveluja, sekä niihin tarvittavia voimavaroja. Monet 1990-luvulla säädetyistä laeista ja asetuksista puolestaan tunnustavat kielten kirjon. Niin nykyinen perustuslaki, perusopetuslaki kuin päivähoitolakiin tehty asetuksen muutos nostavat vanhojen vähemmistöjen ohella esiin muut kieliryhmät. Esimerkiksi perustuslaissa todetaan näin (17 §, Oikeus omaan kieleen ja kulttuuriin):

Saamelaisilla alkuperäiskansana sekä romaneilla ja **muilla ryhmillä** on oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan. Saamelaisen oikeudesta käyttää saamen kieltä viranomaisissa säädetään lailla. Viittomakieltä käyttävien sekä vammaisuuden vuoksi tulkitsemis- ja käännösapua tarvitsevien oikeudet turvataan lailla. (L 731/1999.)
[lihavointi: SL]

Syksyllä 2006 eduskunnan hyväksymässä maahanmuuttopolitiittisessa ohjelmassa (Työministeriö 2006) esitettiin Suomeen aiempaa aktiivisempaa maahanmuuttopolitiikkaa. Kielikoulutuksesta linjattiin, että opetuksessa tulee panostaa riittävään suomen tai ruotsin kielen opetukseen. Samalla todettiin, että oman äidinkielen ylläpitämistä ja kehittämistä tulee tukea tavoitteena toiminnallinen kaksikielisyys. (Työministeriö 2006, 23.) Suomalaisen maahanmuuttopolitiikan peruslinjauksiin kuuluu siis se, että maahanmuuttajat voivat ylläpitää omaa äidinkieltään ja kulttuuriaan sekä harjoittaa uskontoaan. Äidinkielen ja kulttuurin nähdään olevan tärkeitä maahanmuuttajien kotoutumisessa, ja toisaalta niiden katsotaan rikastuttavan suomalaista yhteiskuntaa.

Paperilla näkyvillä olevasta kielellisestä moniarvoisuudesta huolimatta suomalainen politiikka on käytännössä kieliä hierarkisoivaa. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että maahanmuuttajakielten opetus on vuodesta 2004 ollut opetussuunnitelman ulkopuolista toimintaa. Opetusta koskeva suunnitelma on nykyään opetussuunnitelman perusteiden liitteenä, kun se aiemmin oli osa perusteita. Samanlaajuinen ja samaan erillisrahoitukseen perustuva saamen ja romanin opetus on sen sijaan toisessa asemassa: näiden kielten opetussuunnitelmat on sisällytetty perusteisiin.⁶ (Ks. Latomaa 2007.) Kunnat saavat kuitenkin valtionavustusta myös maahanmuuttajien oman äidinkielen opetuksen järjestämiseen – toistaiseksi. Visio siitä, että maahanmuuttajakielten opetuksen julkinen tuki vähenee tai jopa loppuu kokonaan ja opetus siirtyy koululaitoksen ulkopuolelle kuten useissa Keski-Euroopan maissa, ei ole kaukaa haettu. Taloustaantumien tiukentamat asenteet saattavat johdattaa Suomenkin kohti sulatusuunia, vaikka tällä hetkellä voimassa olevat linjaukset ovatkin kielimosaiikin kannalla.

Muutokset suomalaisessa kielimaisemassa ja yhteiskunnan ilmapiiirissä ovat luettavissa paitsi poliittisten linjausten vaihdoksissa myös muutoksina eri ryhmistä käytettävissä nimityksissä. Seuraavassa tarkastelen niistä muutamia.

Muukalaisesta uussuomalaiseksi

Muuttajiin liittyvät nimitykset elävät koko ajan: vanhat saavat uusia sisältöjä ja uusia syntyy. Nimitysten muutosta on konkreettisimmin kuvannut eräässä seminaarissa puhunut henkilö, joka muutti Suomeen 1970-luvulla. Hän kertoi, että tuohon aikaan häntä kutsuttiin muu-

6. Saamalla, romanilla ja maahanmuuttajien äidinkiellillä on käytännössä samantyyppisiä haasteita, mitä opetusjärjestelyihin tulee. Erona on kuitenkin se, että samaa perusopetuslain kohtaa (12§) on tulkittu eri tavoin saamen ja romanin tapauksessa kuin maahanmuuttajien äidinkielten ollessa kyseessä. Erilaisesta tulkinnasta voi lukea sen, että kaikki Suomessa käytössä olevat vähemmistökielet eivät ole samanarvoisia.

kalaiseksi. 1980-luvulla hänestä tuli suomalaisten suussa pakolainen, 1990-luvun taitteessa ulkomaalainen ja sittemmin maahanmuuttaja. Nykyään hänestä puhutaan kenties uussuomalaisena. Kehityskulku kuvastaa Suomessa tapahtuneita muutoksia. Kun muualta tulijoita oli Suomessa vielä vähän, heitä kohdattiin arjessa lähes yhtä usein kuin muukalaisia avaruudesta. Yhdessä vaiheessa media taas uutisoi niin paljon pakolaisista, että kansan keskuudessa *pakolainen*-sanan sisältö selvästikin kattoi kaikki eri syistä Suomeen muuttaneet. Kun muuttamisen korostaminen katsottiin vanhanaikaiseksi ja jossain määrin leimaavaksi, Suomeen asettuneista alettiin puhua uusina suomalaisina.

Suomessa tapahtunut kehitys ei ole ainutlaatuinen. Guus Extra ja Durk Gorter (2001, 5) luokittelevat Euroopassa käytössä olleita ja olevia nimityksiä muualta tulijoista. Niistä näkee, että luokitteluisia toistuu enemmistön halu määritellä ryhmät omasta näkökulmastaan. Henkilö, joka ei osaa maan valtakieltä, on esimerkiksi *non-English speaker*. Kielteistä etuliitettä käyttämällä hänestä voi kertoa myös sen, ettei hän kuulu joukkoon kansalaisuudenkaan mukaan: *non-national resident*. Tai sitten häntä voi kuvata sanomalla, että hän kuuluu johonkin vähemmistöjen kirjosta: esimerkiksi kielivähemmistöön, kulttuurivähemmistöön, kieli- ja kulttuurivähemmistöön, etniseen vähemmistöön tai etnokulttuuriseen vähemmistöön. Jos tulija on puolestaan akkulturaatioprosessissaan jo pitkällä, tai ainakin kantaväestö haluaa niin nähdä, häntä voi myös luonnehtia määritteellä *new: new X-men* (vrt. *uussuomalainen*). Tästä osittaisesta valtaväestöön lukemisesta huolimatta jäljelle jää edelleen vastakohtaisuus maan alkuperäisten asukkaiden kanssa.

Suomen kielessä ei tavallisesti käytetä etuliitteitä (vrt. *non-*) muodostamaan uusia sanoja, mutta jonkin ominaisuuden kieltäminen onnistuu suomeksikin johtimella *-ton*: *kielitaidoton* on hyvin tavallinen arkipuheessa käytetty nimitys sellaisesta henkilöstä, joka ei osaa suomea. Sillä ei siis tarkoiteta vastasyntynyttä lasta eikä myöskään viidakossa, vailla ihmiskontakteja kasvanutta henkilöä, vaan maahan muuttanutta lasta tai aikuista, joka vasta opettelee suomea. Nimitys kertoo siitä, että suomalaisen yhteiskunnan näkökulmasta on yhdentekevää, mitä

maailman suurista kielistä tulija osaa, sillä ainoa merkitsevä tekijä on se, osaako hän maan valtakieltä vai ei.

Monien hämmentävien ja ristiriitaisten nimitysten takana on etnosentrisyys, enemmistön taipumus katsoa asioita omista lähtökohdistaan ja erotella ”heidät” ”meistä”. Kun tulijalta puuttuu suomen taito, hän on erilainen kuin muut. Puutteen lisäksi tulijan erilaisuutta ja vierautta voi korostaa muillakin tavoin. Virallisissa asiakirjoissa ja useissa tutkimuksissakin käytetään edelleen laajalti nimitystä *vierasta kieltä äidinkielenään puhuvat* tai lyhyemmin *vieraskieliset*. Etnosentrisyyden huomaa, kun kysyy itseltään, millaiselle henkilölle voi hänen oma äidinkielensä olla vieras. Vierashan kyseinen kieli on vain valtaväestön edustajalle. Seuraavassa tarkastelen eri kielten arvoa ja arvonmuutoksiin vaikuttavia tekijöitä maahanmuuttajan elämäntilanteessa.

Kielten markkinat

Muuttajan kielen arvo määräytyy kontekstin ja käyttökelpoisuuden asteen mukaan. Vanhalla kotiseudulla oma kieli on vahvaa valuuttaa: sitä voi käyttää kaikkiin tarkoituksiin. Onko sitten uuteen asuinympäristöön muutettaessa vaihdettava valuutta kokonaan? Onko omasta kielestä luovuttava muuton yhteydessä, vai onko sillä vielä jotain käyttöarvoa ja merkitystä?

Kunkin maan markkinoilla kielten arvojärjestys määräytyy globaalien ja lokaalien kurssien mukaan. Jos maailmankieltä englantia äidinkielenään puhuva henkilö muuttaa toiseen maahan, hänen on halutessaan mahdollista elää arkeansa hyvin pitkälti englanninkielisessä maailmassa (ks. esim. Latomaa 1998). Tämä onnistuu ennen muuta maissa, joissa angliisoituminen on edennyt pitkälle, mutta yhä enenevässä määrin myös sellaisissa maailmankolkissa, jotka vielä hiljattain sulkiivat ovensa länneltä. Englanninpuhujan oman kielen arvo

ei vähene rajaa ylitettäessä, vaan kieli voi jopa olla arvokkaampi oman kieliympäristön ulkopuolella kuin kotimaassa.

Paikallisilla markkinoilla arvokkaita ovat usein lähialueiden kielet. Tuoreen osaamistarvetiedustelun mukaan suomalaisen yritysmaailman kipeimmin tarvitsemia kieliä ovat – englannin jälkeen – ruotsi, venäjä, saksa, ranska, kiina, espanja, italia, norja, viro ja puola (Elinkeinoelämän keskusliitto 2010, 6). Listaus osoittaa, että lähikieliä tarvitaan, mutta niin tarvitaan jo kaukaisempiakin. Viimeaikaisen kehityksen perusteella on kuitenkin selvää, että tarjonta ei alkuunkaan vastaa kysyntää: kielivalintoja kouluissa tekevät suomalaislapset – ja heidän vanhempansa – arvelevat englannin riittävän eivätkä panosta muihin kieliin (Mustaparta 2009). Voisi siis ajatella, että tässä nykyisen kielikoulutuspolitiikan ja angli-soituneen maailmankuvan tuottamassa tilanteessa Suomessa asuvilla vähemmistökielten puhujilla alkaa pian olla kysyntää kielipääomalleen.

Kaikesta huolimatta useimpien muuttajien on opittava myös uuden asuinympäristön kieli, sillä se on kouluttautumisessa ja työelämässä välttämätön väline (ks. esim. Säpyskä 2007). Suomen taidon arvosta kertoo paljon se, että englantia äidinkielenään puhuva, korkeakoulututkinnon hankkinut henkilö ei välttämättä saa lainkaan työtä tai saatu työ on kaukana omasta osaamisalueesta (ks. Huhtinen 2009). Lisäksi on osoittautunut, että sellaisissakin suomalaisissa työyhteisöissä, joissa englanti on työkieli, suomea taitamattomat työntekijät jäävät paljosta tiedosta vaille ja osin ulkopuolisiksi. On myös ilmeistä, että Suomessa toimivissa kansainvälisissä yrityksissä uralla eteneminen saattaa pyhäytyä juuri suomen taidon puutteeseen. Toisin kuin monet suomenpuhujat ehkä itse mieltävät, suomi on globaalista marginaaliudesta huolimatta paikallinen valtakieli ja siksi ohittamaton markkinoiden kärki, englantiaakin tärkeämpi.

Kielen oppimisesta ja kielen menetyksestä

Muuttajalle kielten arvokkuus tai arvottomuus näyttäytyy konkreettisesti jokapäiväisessä elämässä. Yksinomaan maan valtakielen hallintaa korostava politiikka ja kieli-ilmasto saavat tulokkaan helposti tuntemaan, ettei omalla äidinkielellä ole mitään merkitystä ja että uusi, arvokas kieli pitää saada haltuun pian, jotta arjesta voi selvitä. Muuttajien toisen kielen oppimisesta ja oman äidinkielen menetyksestä on tehty lukuisia tutkimuksia. Yhtä osuvia havaintoja muuttajien kielitilanteesta ovat tehneet monet kirjailijat kuvatessaan kielivalintojen taustalla olevia tuntemuksia.

Maan valtakieltä osaamaton on muiden vietävissä. Lehdissä uutisoidaan usein ulkomaisesta työvoimasta, jota on käytetty röyhkeästi hyväksi ja jolle on maksettu vain murto-osa asianmukaisesta palkasta. Eduard Uspenskin (s. 1937) kirjassa *Fedja-setä, kissa ja koira* (1975) kissa toteaaakin sattuvasti, ettei ilman kieltä voisi tulla toimeen, sillä muuten ”joutuisi ties mihin, minusta tehtäisiin lakki tai kaulus, tai vaikka talja lattialle”. Uspenskin kissa oli oppinut puhumaan ihmisten kieltä asuessaan eläinten kieltä tutkivan professorin luona ja oli kertomansa mukaan oppinut ”sanan sieltä, toisen täältä”. Samanlaista omaehtoista oppimista osoittaa kiinalaisen Xiaolu Guon (s. 1973) esikoisromaanin *A Concise Chinese-English Dictionary for Lovers* (2008, *Pieni punainen sanakirja rakastavaisille*) päähenkilö Z, joka hyödyntää kieliympäristöään Uspenskin kissan tavoin:

Haluan kirjoittaa nämä vasta oppinut sanat joka päivä, tekee oma sanakirja. Niin oppii englantia äkkiä. Minä kirjoitan sanat tässä ja nyt, joka sekunti ja minuutti, aina kun englantilaisen suusta kuuluu uusi melu. (Guo 2008, 28.)

Guo kuvaa päähenkilön matkaa valtakielen hallintaan varsin omintakeisen kielimuodon avulla. Kirjan alkuosassa Z:n kieli on yksinkertaista, rakenteiltaan ja sanastoltaan normien vastaista oppijankieltä:

Minulla ei elämä lännessä. Minulla ei koti lännessä. Pelottaa.
Ei puhu englanti. Pelkää tulevaisuus. (Guo 2008, 13.)

Mitä pidemmälle kotoutuminen etenee, sitä mutkikkaampaa ja korrektimpaa kieltä Z tuottaa:

Ehkä en enää koskaan palaa Englantiin, maahan jossa minusta tuli aikuinen, maahan jossa kasvoin naiseksi, jossa haavoituin, jossa koin elämäni hämmäntävät päivät ja suuren intohimon ja lyhyen onnen ja vaitonaisen surun. (Guo 2008, 355.)

Jokaisen muuttajan ja uutta kieltä opiskelevan oppimisprosessi ja sen lopputulos ei ole yhtä onnellisen tasapainoinen kuin Z:lla, vaan toisinaan uuden kielen oppimisesta maksetaan kova hinta. Antti Jalavan kirjassa *Asfaltt blomman* (1980, *Asfalttikukka*) kuvataan, kuinka perhe painostaa 15-vuotiasta Hannua oppimaan ruotsia ja lukemaan, sillä ”senhän vuoksi sitä muutettiin”. 1960- ja 70-luvuilla suomalaiset olivat Ruotsissa parialuokkaa, välttämättömiä likaisen työn tekijöitä, jotka olivat muuttaneet lahden toiselle puolelle leveämmän leivän toivossa. Tavoitteena oli sosiaalinen nousu, ja siinä prosessissa ei omalla äidinkielellä, suomella, ollut merkitystä. Ruotsin kouluissa ei annettu opetusta niin sanotussa kotikielessä, eivätkä vanhemmat myöskään pitäneet sitä arvossa. Tukeakseen lastensa valtakielen omaksumista maahanmuuttajavanhemmat saattoivat vaihtaa yhteiseksi kieleksi ruotsin, jota he itsekin hallitsivat vaillinaisesti. Romaanissa *Svinalängorna* (2006, *Sikalat*) Susanna Alakoski (s. 1962) havainnollistaa, millaista maahanmuuttajavanhempien puhuma toinen kieli on:

Sitten isä harjoitteli puhumaan ruotsia, hän sanoi että asuttiin så pranu. Suttio vem okk en halv kvatraat meter. Vi har ree rum okk sök okk ett stuart haav allteles kulman takana. (Alakoski 2007, 13.)

Alakosken romaanin päähenkilö Leena havaitsee hyvin varhain, millaisia haasteita uuden kielen oppiminen tuottaa vanhemmille. Naapurin

Åsen seurassa hän häpeää isänsä puhumaa ruotsia, jossa kaikuu vahva suomen aksentti:

- Mamma ok jak har retan postat ut titningar, det är vint väter ute.
Sätt er så ska ni vå pannukakka.
- Isä, se on ruotsiksi pannkaka eikä mikään kakka.
- Joopa joo, krattar päst som krattar sist. (Alakoski 2007, 68.)

On tyypillistä, että muuttajien lapsille uuden kielen oppiminen on vaivattomampaa kuin muuttajille itselleen. *Asfalttikukan* Hannu saa lopulta ruotsin kielen haltuunsa niin hyvin, että ulkopuolisetkin hämäntyvät:

Mutta hän matkii ruotsia ilman silmäänpistäviä poikkeamia ja siksi ihmiset täysin tosissaan uskovat että hänellä on elävä kieli kuten kaikilla muilla. Opettajat jotka muistavat hänet kun hän osasi ainoastaan suomea ovat ihastuksissaan, he sanovat että he ”tuskin uskovat korviaan”. (Jalava 1981, 108.)

Hannun puhumasta kielestä ei enää kuule, että hän on muuttanut Ruotsiin muualta. Näennäisestä sujuvuudesta huolimatta jotain kuitenkin puuttuu. Ulkopuoliset ovat pakottaneet Hannun valitsemaan kahden välillä: joko olet kuten me tai et ole osa meitä. Valintatilanteessa monet maahanmuuttajat saattavat kieltää juurensa ja korostaa kaikilla tekemisillään maan valtakielen oppimista ja hallintaa. Tähän valintaan heitä voi johdattaa oma tarve katkaista siteet vanhaan kotimaahan tai ympäristössä koettu paine siitä, että oma tausta pitää kieltää tai kätkeä. Jalavan Hannu päättyy kätkemään taustansa tehokkaasti:

Hän ei enää seurustele sisarustensa kanssa, hän varoo näyttäytymästä kadulla vanhempiensa seurassa, hän ei koskaan kenellekään kerro millaista heillä on kotona, ja ennen kaikkea, hän ei koskaan mainitse sanallakaan kymmenestä ensimmäisestä elinvuodestaan. (Jalava 1981, 107.)

Suomessakin on kieliä kätketty muiden korvilta ja silmiltä. Kielellisen taustansa ovat piilottaneet ennen muuta Venäjältä muuttaneet, erityisesti itsenäistymistä seuranneina vuosina ja sittemmin toisen maailmansodan jälkeen (ks. esim. Baschmakoff & Leinonen 2001). Kielen piilottamisen taustalla on usein ollut kiusaamista ja monenlaista leimaamista. Kun venäjänkielinen vähemmistö alkoi kasvaa 1900-luvun loppupuolella ja kun Suomi monikielistyi muutenkin, venäjänkielisten tilanne alkoi vähitellen muuttua. Viime vuosina omille juurille on alettu antaa enemmän arvoa ja myös venäjän kieltä on uskallettu aiempaa useammin puhua julkisesti (Iskanius 2006; Shenshin 2008). Silti tarinoita siitä, miten oma kieli vaihtuu nopeasti suomeksi tai miten vaietaan suomenkielisten läsnä ollessa, kuulee edelleen.⁷

Romaanissaan *Stalinin lehmät* (2003) Sofi Oksanen (s. 1977) kuvaa virolaisäidin valitsemaa karua kielipolitiikkaa, josta näkyy, miten suhtautuminen venäläisiin on ulottunut koskemaan kaikkia entisen Neuvostoliiton asukkaita. Romaanin äiti ei puhu tyttärelleen viroa eikä myöskään anna tämän puhua sitä. Äiti perustelee politiikkaansa Virossa asuville sukulaisille ja tutuille sillä, että ”hän ei merkitse lastaan ryssäksi, joka Suomessa on aina ryssä, vaikka joulukinkun kanssa pais-taisi ja Turun sinapin kanssa tarjoaisi” (2003, 42). Äidin vastustuksesta huolimatta tytär oppii kuitenkin kielen eikä suostu luopumaan siitä, vaikka äiti antaa jokaisesta virolaisesta sanasta ”moittivan luunapin tai happaman tukistuksen” (2003, 41). Oksanen kuvaa osuvasti muuttajien tyypillisiä assimiloitumispyrkimyksiä sekä juurien väkivaltaisen katkaisemisen mukanaan tuomaa ristiriitaa, jonka keskellä toinen sukupolvi yrittää rakentaa identiteettiään:

Äiti päätti puolestani myös sen, ettei minun tarvitse Sysi-Suomessa kasvaneena ja siten muka sydämen syvintä solaa myöten sysisuomalai-sena muistaa sitä maata, josta hän on tullut, ei vaikka me kävimmekin siellä, ei, vaikka hän ikävöi takaisin. Eihän niitä matkoja edes ollut

7. Venäjän kielen stigmaa havainnollistaa Mika Lähteenmäen (Jyväskylän yliopisto) kertoma tapaus: Eräällä marketin käytävistä venäjänkielinen pariskunta puhui venäjää, kun he havaitsivat samaa tuotehyllyä tutkivan Mikan ja hänen vaimon-sakin puhuvan venäjää keskenään. Hedelmäosastolla pariskunnan kieleksi vaihtui suomi, sillä kaikki siellä asioivat puhuivat yksinomaan suomea.

olemassa, kun niistä ei puhuttu kenellekään Suomessa. Minusta piti tulla suomalainen. Piti puhua, kävellä kuin suomalainen, näyttää siltä kuin suomalainen, vaikka olin jatkuvasti poissa paikaltani, jotenkin pois sijoiltaan, kuin takissa, jonka hihat ovat eripituiset ja liian pienet minulle, kengissä, jotka hankasivat joka askeleella. (Oksanen 2003, 45.)

Kaikissa muuttajaperheissä perheen alkuperäisestä kielestä ei pyritä luopumaan yhtä määrätietoisesti kuin Oksasen romaanissa. Vanhemmilla voi olla tavoitteena, että lapset integroituvat nopeasti yhteiskuntaan ja menestyvät koulussa, ja siksi he kannustavat lapsia käyttämään ympäristön kieltä myös kotona. Tästä huolimatta he eivät välttämättä halua kokonaan luopua omasta kielestään. Usein käy niin, että oman äidinkielen merkitys huomataankin vasta tilanteessa, jossa lapset ovat jo lähes kokonaan menettäneet vanhempiensa kielen. Kun vanhemmat sitten haluaisivat muuttaa totuttuja käytäntöjä, he huomaavat, että tehdyt valinnat istuvat tiukassa ja lapset suostuvat puhumaan enää vain valtakieltä. Siteet sukupolvien välillä katkeavat: omat vanhemmat eivät ymmärrä lapsiaan kuin vaillinaisesti; vanhalla kotiseudulla asuvat isovanhemmat ja muut sukulaiset eivät ymmärrä heitä lainkaan. (Ks. esim. Lomaa & Pham 1991; Lomaa & Suni tulossa.) Teini-iässä Ruotsiin muuttaneen *Asfalttikukan* Hannun kotouttaminen on näennäisesti saatu onnelliseen päätökseen, sillä hän käy jo niin sanotusta syntyperäisestä ruotsinpuhujasta. Hannu kokee kuitenkin, että ruotsin kieli on kylmää, kovaa, tunteetonta; se ei ole hänen sydämensä kieli. Tunnekielen, suomen, ovat muut tappaneet. Hannusta tulee sanojensa mukaan juureton, äidinkieletön:

Äidinkieltään hän ei tietystikään enää käytä niin kuin äidinkieltä käytetään, se on melkein pois kulunut ja mitä on jäljellä se kelpaa vain kaikkein välttämättömpään. Itse asiassa Hannu on nyt kielen ulkopuolella, hän ei ole yksikielinen eikä kaksikielinen eikä puoli-kielinen hän on kieletön, hänellä ei ole kieltä missä hän voisi elää. (Jalava 1981, 108.)

Hannu kokee valtavaa vihaa niitä kohtaa, jotka ovat tämän tilanteen saaneet aikaan:

Ne yrittävät opettaa hänelle uusia kieliä sen jälkeen kun ovat tappaneet hänen oman äidinkielenensä, ne ovat kieltäneet häntä kirjoittamasta ja kehittävästä suomeaan! Mutta hän oppii vielä kirjoittamaan ja puhumaan saksaa! Se on jopa välttämätöntä! Miksi! Viha melkein tukahduttaa hänet ja hänen täytyy koota kaikki voimansa ettei tulisi hulluksi, ettei ryntäisi kadulle ja vain löisi, löisi ensimmäistä vastaantulevaa ihmistä tai heittäytyisi auton alle. (Jalava 1981, 109.)

Jalavaa lukiessa hiipivät väistämättä mieleen uutiskuvat Ranskan lähiö mellakoista, joissa nuoret tuhosivat omaa lähiympäristöään polttamalla kouluja, autoja ja kahviloita. Syitä mellakoihin on varmasti lukuisia, mutta vähäisimpänä niistä ei liene maan harjoittama, toisaalta marginalisoiva ja toisaalta kielelliseen ja kulttuuriseen sulauttamiseen pyrkivä politiikka.

Kenen kielellä?

Edellä havainnollistin muuttajien kielellistä arkea kirjallisuudesta poimituin esimerkein. Kirjat olivat kaikki käännöksiä, eivät originaaliteosten kieltä. Sekä Jalava (1980) että Alakoski (2006) kirjoittivat maahanmuuttajakuvauksensa ruotsiksi, samoin Tornionlaakson asukkaiden elämää kuvannut Niemi (2000). On hyvä kysymys, miten näiden runsaasti huomiota saaneiden ja palkittujen kirjojen olisi käynyt, mikäli ne olisi julkaistu alun perin suomeksi ja meänkielellä. Entä olisiko kirjailijoiden alkuperäinen äidinkieli ollut riittävän elinvoimainen, jotta se olisi mahdollistanut kirjallisen työskentelyn? Näiden kirjailijoiden tapauksessa ei julkaisukielen valinta liene ollut todellinen, vaan he ovat pitkälti päätyneet siihen syistä, jotka juontavat juurensa Ruotsin

1960- ja 1970-luvuilla harjoittamasta kielipolitiikasta. Tuolloin ei kouluissa ollut tarjolla oman äidinkielen opetusta, ja siksi kouluikäisten muuttajien suomen taidon kehittyminen taantui ja typistyi puhutuksi kieleksi. Meänkielen puhuminen koulun alueella oli puolestaan kiellettyä ja siitä myös rangaistiin; opetusta kielessä tarjottiin vasta pari vuosikymmentä myöhemmin (Winsa 1999).

Silloinkin, kun vähemmistökirjailijalla olisi mahdollisuus kirjoittaa omalla kielellään, julkaisukieleksi valikoituu useimmiten valtakieli. Syynä tähän ovat ennen muuta kustannuskysymykset: lukijakunta on useimmiten niin pieni, ettei julkaiseminen vähemmistökielellä ole kaupallisesti kannattavaa. Voi myös olla, että lukijakunnaksi halutaan nimenomaan myös valtaväestön edustajia ja kirja julkaistaan siksi valmiiksi kielellä, jota valtakielen puhujat ymmärtävät, sillä omalla äidinkielellä kirjoittavan kirjailijan voi olla hankalaa löytää teksteilleen kääntäjää (Hakalahti 2007, 36). Toisaalta omakielinen nuorten- ja lastenkirjallisuus olisi ensiarvoisen tärkeää esimerkiksi saamen ja romanin kielen elvytyksessä (Lehtola 1995, Oikeusministeriö 2009). Lisäksi monille pakolaiskirjailijoille, jotka ovat kamppailleet oikeudesta äidinkieleen entisissä kotimaissaan, olisi ensiarvoisen tärkeää saada julkaista tekstejään omalla äidinkielellä uudessa kontekstissa, jotta kulttuuriperinne säilyy (Rantonen 2006, 131).

Koska vähemmistökirjallisuudella voi siis katsoa olevan muuta kirjallisuutta runsaammin tehtäviä, kustannusongelmaa tulisikin lievittää niin sanotun positiivisen erityiskohtelun, erityisten juuri vähemmistöille suunnattujen tukien, kautta. Lehtola (1995, 81) kuitenkin toteaa, että Suomessa tukea saamelaiskirjallisuudelle on jaettu varsin nihkeästi, vaikka suurin osa saamelaiskirjailijoista on kotoisin juuri Suomesta. Esimerkiksi Ruotsissa vähemmistökirjallisuuden saama tuki on huomattavasti runsaampaa: vuonna 2008 Författarfondin myöntämistä apurahoista kahdeksan prosenttia myönnettiin muulla kuin ruotsin kielellä kirjoittaville kirjailijoille; Suomessa vastaava tuki on parin prosentin luokkaa (Dahl 2009).

Millaisella kielellä?

Suomessa julkaistut vähemmistökirjallisuuden käännökset ovat heittäneet lisääntyvää kiinnostusta kääntämisen tutkijoissa (ks. esim. Lindfors 2009). Suomentajalle muuttajan nahkoihin heittäytyminen on melkoinen haaste kielellisesti, erityisesti siksi, että teksti peilaa usein monikielisen ihmisen todellisuutta monine kielineen ja varieteetteineen (ks. Woodham 2007). Esimerkiksi Alakosken ja Niemen ruotsinkielisissä romaaneissa on mausteena suomea – miten siis suomentaja kääntää nämä kohdat? Alkuteksti ei välttämättä ole muutenkaan ”puhdasta” kieltä, vaan siihen on sekoittunut kirjailijan tuntemia muita kieliä ja myös aineksia, jotka eivät kuulu kumpaankaan kieleen. Esikoisromaanissaan *Ett öga rött* (2003) Jonas Hassen Khemiri (s. 1978) mursi ruotsin kielen sääntöjä. Käänteinen sanajärjestys on asianmukaisella paikallaan vain satunnaisesti; teksti vilisee myös prepositio-ongelmia, artikkelittomuuksia ja muita tyypillisiä ruotsinoppijan pulmia. Toisesta näkökulmasta tarkasteltuna päiväkirjamuotoisesta tekstistä aukeaa varsinainen kielellinen ilotulitus: taitavasti rikottu kieli sisältää runsaasti uudismuodosteita, rosoisia rakenteita ja lukuisia muita luovia ratkaisuja. Se on erittäin elävää ja innovatiivista, suorastaan anarkistista kieltä.

Kirjan ilmestyttyä sen kielimuoto luokiteltiin nopeasti rinkebynruotsiksi. Ensinäkemältä teksti välittääkin varsin uskottavasti illuusion maahanmuuttajanuorten arjessaan käyttämästä kielestä. Tarkemmin katsoen kuitenkin selviää, että yhtymäkohdat rinkebynruotsiin ovat sangen pintapuoliset:

Medan jag smög in på massa nya toaletter och målade väggarna och speglarna med stjärnor och månar jag svor jag kommer för alltid stå tvärtemot svennefieringen. Aldrig jag kommer äta sur strömming med sillnubbe på Skansen eller dansa smågrodor i träskor runt töntigaste midsommarstång. (Khemiri 2003, 55–56.)

Suomeksi kirjoitetussa kaunokirjallisuudessa ei juuri ole nähty maahanmuuttajien suomea. Kenttätutkimuksetkin maahanmuuttajanuorten käyttämistä varieteeteista ovat vasta tekeillä (Lehtonen 2008). Toisaalta ei ole itsestään selvää, mitä hyötyä kaunokirjallisista esikuvista tai tutkimuksista olisi, sillä Khemirin luoma kielimuoto pakenee kaikkia määrittelyitä. Se ei ole pelkästään maahanmuuttajaruotsia vaan päähenkilön, Halimin, omaa kieltä, eräänlaista hybridikieltä. Luomansa omintakeisen kielimuodon kautta kirjailija kuvaa tarkkailuluokalle ajautuneen Halimin rikkinaistä identiteettiä ja sen vähittäistä eheytymistä. Miten siis pitäisi kääntää kieltä, jolla on tällainen funktio?

Khemirin teoksen suomennoksessa *Ajatussulttaani* (*Ett öga rött* 2003) kieliasu on pitkälti norminmukaistettu. Tämä on toki odotuksenmukaista, sillä tutkimusten valossa näyttää siltä, että suomennettu kaunokirjallisuus on monessa suhteessa konservatiivisempaa kuin alun perin suomeksi kirjoitettu kaunokirjallinen teksti (ks. esim. Mauranen & Jantunen 2005). Suomentaja Outi Menna on pyrkinyt tavoittamaan kirjailijan omaa ääntä ensisijaisesti sananvalinnoin ja tajunnanvirtaa muistuttavin jättivirkkein. Toisinaan lukijan havahduttaa epäodotuksenmukainen sanajärjestys ja välillä oikea kielioppivirhe. Kieli maistuu riittävän rikkinaiselta, ja maahanmuuttajataustaisen nuoren kehityskertomus välittyy myös suomennoksessa:

Samalla kun livahdin vaikka kuinka moneen uuteen vessaan ja piirte-
lin seinät ja peilit täyteen tähtiä ja kuita vannoin itselleni vastustavani
ikuisesti muuttumista sveduksi. Ikipäivänä en aio mennä Skansenille
sillikselle tai tanssia puukengät jalassa pieniä sammakoita mitä type-
rimmän juhannussalon ympärillä. (Khemiri 2004, 55–56.)

Myös Xiaolu Guon romaanissa *A Concise Chinese-English Dictionary for Lovers* (2008, *Pieni punainen sanakirja rakastavaisille*) on kyse kehityskertomuksesta: kirjan aikana päähenkilö oppii vähitellen uuden ympäristönsä kieltä. Suomentajan tehtävä ei tässäkään tapauksessa ole ollut helppo. Alkuteksti on kirjoitettu erityisesti alkuosassa romaania varsin puutteellisella ja vähitellen kehittyvällä oppijanenglan-

nilla. Suomentaja Ulla Lempisen on siis täytynyt ratkaista, millaisella kielimuodolla hän välittää suomalaiselle lukijakunnalle ensinnäkin kirjailijan tarkoittaman sisällön ja toiseksi myös alkutekstin maun, muuttajan haparoinnin uuden kielen kanssa. Tutkimusta oppijan-suomen piirteistä on tehty jo yli kolmenkymmenen vuoden ajan (ks. Nykänen 2008; myös bibliografia: https://www.jyu.fi/hum/laitokset/kielet/oppiaineet_kls/fennicum/s2/s2/index_html), joten kääntäjä olisi voinut hyödyntää tutkimustietoa valitessaan kielenpiirteitä, joilla luoda illuusio maahanmuuttajan vähitellen kehittyvästä kielitaidosta. Lopputuloksesta ei kuitenkaan välity tämänlainen tutkimuksen tuntemus, vaan suomentaja on päätenyt luomaan vierautta suomennokseen muilla keinoin. Keinot ovat osin samoja, joilla on vanhastaan tuotettu niin sanottua vierassuomea (Siitonen & Martin 2001). Muuttajan kielimuotoon on jätetty runsaasti taivuttamattomia substantiiveja ja verbeistä infinitiivejä (*minä lukea*) taivutettujen – mutta virheellisten – verbimuotojen (*minä lukee, minä lue*) sijaan. Jälkimmäiset olisivat ensin mainittuja tyypillisempiä maahanmuuttajasuomen piirteitä.

Koska yhä useammalla suomalaisella on nykyään mahdollisuus kuulla ja havainnoida maahanmuuttajasuomea joko tuttavapiirissään tai televisiossa, kääntäjien kuten myös muuttajia kuvaavien kirjailijoiden olisi syytä opetella tätä uutta suomen kielen varieteettia osataksaan kirjoittaa sitä uskottavasti (Nykänen 2008). Hyvä esimerkki aidolta maistuvasta maahanmuuttajasuomesta on Tšekin tasavallasta Suomeen muuttaneen Alexandra Salmelan (s. 1980) novellin *Se oikea, aito maahanmuuttajablues* alussa:

Minä olen mahanmuuntaja. Minä tulin varastaa sun mies. Minä tulin varastaa sun sosiaalietuudet. Minä en työ. Minä istun kotona ja hoidan minun ja minun mieheni lapset ja käyn kaupaan ja katselen ja ostoskelen tavaria. Lapset kansa menen usein ulkona kävellään vaika kauniissa puistossa tai meren rantassa, joka lapset ja mina tykkaavat, koska meidän maassa ei ole meri ollenkkaan. Joskus menen kelaan ja muihin toimistoiisiin, missä hoidan raha ja elämäasiat ja ongelmat. Joskus tapan myös muuitakin mahanmuuntajanaiset

meidän maasta ja meidän naapuri maasta, koska he puhuvat kieli, joka minä ymmärän, eli kaikki me vapaasti voimme keskustella esim. lapsista, miesista, kelasta, rahasta ja muuista ongelmista ja ylipäästi meidän elämästä Suomessa, joka on kovasti erinainen kuin meidän elämä kotimaassa ja voin vakuuttaa teitä, että ei se ole niin helppo ja yksinkertainen ja muuten super, kun ehkä jotkut voi ajattella. (Salmela 2009, 48.)

Katkelmasta, jossa Salmela parodioi muuttajien elämää, välittyvät kielenoppijan varieteetin yleisimmät piirteet, kuten kestoasteita (*mahan – maahan, vaika – vaikka*) ja astevaihtelua (*rantassa – rannassa, ajatella – ajatella*) koskeva horjunta, objektin sijavalinnat (*varastaa mies – varastaa miehen*), muut rektioon liittyvät poikkeamat (*lapset kansa – lasten kanssa, käyn kaupaan – käyn kaupassa*) sekä sanaston piirteet (sanaluokkien sekaannukset: substantiivia *työ* käytetty verbinä; omat johdokset *ostokella* vrt. *istuskella*). Näitä tyylyttelyn keinoja ei Salmelan – entisenä suomen kielen oppijana – ole tarvinnut erikseen opetella.

Lopuksi

Suomalainen yhtenäiskulttuuri on tullut murrosvaiheeseen: koulut ovat monikulttuuristuneet, mediassa työskentelevien joukko on moninaistunut ja muuttajien ääni on alkanut kuulua aiempaa enemmän myös kaunokirjallisuudessa. Muuttajia koskeva ja muuttajien kirjoittama kirjallisuus on tärkeä osa keskustelua, jota käydään suomalaisuudesta, eurooppalaisuudesta ja ihmisyydestä. Erityisen merkittävä rooli tällä kirjallisuudella voisi olla nykykoulussa, joka on opetussuunnitelmien perusteiden mukaan velvollinen kasvattamaan nuorista omaa kulttuuriaan arvostavia ja muita kulttuureja kohtaan avoimesti suhtautuvia ihmisiä. Jos tässä kasvatustehtävässä onnistuttaisiin, tulevat sukupolvet

eivät pelkäisi esimerkiksi koulujen käytävillä yhä useammin raikuvaa kielten moninaisuutta eivätkä he luultavasti toimisi siten kuin siinä helsinkiläisessä koulussa, jossa maahanmuuttajilta kiellettiin oman kielen käyttäminen (Vähäsarja 2007). Muuttajien kirjoittamat kuvaukset oman kielensä merkityksestä ja juurettomuuden vaarasta voisivat avata Suomessa kaiken ikänsä asuneiden silmät ja saada heidät ymmärtämään, että kaikki tarvitsevat kielen, jossa he voivat elää. Toisaalta sellaiset tekstit, joissa kuvataan uuden kielen oppimisen haasteellisuutta ja joissa leikitään suomen kielen rajoilla kieltä uudistaen, voisivat antaa oppilaille välineitä monikielistymisen sekä suomen kielen rakenteen ja kielen ilmaisuvoiman syvällisempään ymmärtämiseen.

Verrattuna moniin Euroopan maihin, joissa useat maahanmuuttajataustaiset kirjailijat ovat nousseet uusissa kotimaissaan kirjallisuuden kärkeen, Suomessa ollaan Hakalahden (2007, 29) mukaan vielä ”hyvin varovaisissa lähtökuopissa”. Suomessa on kuitenkin jo kasvamassa sukupolvi, jolla on omintakeista kerrottavaa paitsi muuttajuudesta ja monikulttuuristuvasta Suomesta myös paljosta muustakin (ks. esim. Halmesarka ym. 2009). Lisäksi tämän päivän suomalaisessa koulussa istuu lukuisia potentiaalisia kulttuurielämän vaikuttajia, jotka parhailaan ammentavat itselleen ymmärrystä ja osaamista monien kulttuurien vaikutuspiirissä. Mutta säilyykö Suomessa nykyinen kielellistä ja kulttuurista moniarvoisuutta myötäilevä kieli- ja koulutuspolitiikka myös tulevaisuudessa? Pidetäänkö meillä edelleen huoli siitä, että tulevien kirjailijoiden kielet ovat riittävän elinvoimaisia?

Marginaliasta on pitkä ja kivinen tie keskiöön. Miten kirjallisuuden reuna-alueilla olevat kirjailijat voisivat päästä nykyistä paremmin tukien piiriin, jotta heidän äänensä tulisi kuuluviin? Miten he voisivat päästä osaksi kirjailijayhteisöä muutenkin? Nimityksiä, jotka erottavat heidät muista, on lukuisia – kuten maahanmuuttajista ja muista vähemmistöistä yleisemminkin. Ovatko he maahanmuuttajakirjailijoita, vähemmistökirjailijoita vaiko etnisiä, monikulttuurisia, monikielisiä, suomalaistuneita kirjailijoita? Siinä vaiheessa kun nimilappujen aika on ohi ja he ovat vain kirjailijoita muiden joukossa, Suomi on ottanut aimo harppauksen kohti aidosti monikulttuurista yhteiskuntaa.

KIRJALLISUUS

- AHTIAINEN, ILKKA 2006. ”Välituntien pakkosaksasta kiivas siirtolaiskeskustelu.” – *Helsingin Sanomat* 27.2.
- ALAKOSKI, SUSANNA 2007. *Sikalat.* (Svinalängorna, 2006.) Suom. Katriina Savolainen. Helsingfors. Schildts.
- BASCHMAKOFF, NATALIA & LEINONEN, MARJA 2001. *Russian Life in Finland 1917–1939. A Local and Oral History.* Studia Slavica Finlandensia 18. Helsinki. Institute for Russian and East European Studies.
- BENISTI, JACQUES ALAIN 2004. Rapport Préliminaire de la Commission Prévention du Groupe d’Études parlementaire sur la Sécurité Intérieure, sur la Prévention de la Délinquance. <http://cirdel.lyon.free.fr/IMG/pdf/rapport_BENISTI_prevention.pdf> Haettu 14.12.2009.
- CLYNE, MICHAEL 2008. “Why Germany Needs a Coordinated, Pluralistic Language Policy.” – *Multilingual Europe. Reflections on Language and Identity.* Toim. Jane Warren & Heather Merle Benbow. Cambridge. Cambridge Scholars Publishing. 7–26.
- DAHL, RITA 2009. ”Maahanmuuttajat osana suomalaista kirjallisuutta.” – *Arsis* 1. 7–9.
- Elinkeinoelämän keskusliitto 2010. *Työelämässä tarvitaan yhä useampia kieliä. EK:n henkilöstö- ja koulutustiedustelu 2009.* Helsinki. Elinkeinoelämän keskusliitto.
- EURYDICE 2004. *Integrating Immigrant Children into Schools in Europe.* Brussels. Eurydice.
- EXTRA, GUUS & GORTER, DURK 2001. *The Other Languages of Europe. Demographic, Sociolinguistic and Educational Perspectives.* Clevedon. Multilingual Matters.
- GUO, XIAOLU 2008. *Pieni punainen sanakirja rakastavaisille. (A Concise Chinese-English Dictionary for Lovers, 2008.)* Suom. Ulla Lempinen. Jyväskylä. Atena.
- HAKALAHTI, NIINA 2007. ”Kotimainen maahanmuuttajakirjallisuus.” – *Suomi kakkonen ja kirjallisuuden opetus.* Toim. Marjo Mela & Pirjo Mikkonen. Helsinki. SKS. 29–38.
- HALMESARKA, MAARIT & LÖYTTY, OLLI & RIMMINEN, MIKKO (toim.) 2009. *Mikä ihmeen uussuomalainen?* Helsinki. Teos.
- HIRVONEN, VUOKKO 1999. *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi.* Helsinki. SKS.

- HUHTINEN, ANN-MARI 2009. ”Maahanmuuttajat halutaan koulutusta vastaaviin töihin.” – *Helsingin Sanomat* 10.6.
- ISKANIUS, SANNA 2006. *Venäjänkielisten maahanmuuttajaopiskelijoiden kieli-identiteetti*. Jyväskylä Studies in Humanities 51. Jyväskylä. Jyväskylän yliopisto.
- JALAVA, ANTTI 1981. *Asfalttikukka*. (*Asfaltt blomman*, 1980.) Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki. WSOY.
- KHEMIRI, JONAS HASSEN 2004. *Ajatussulttaani*. (*Ett öga rött*, 2003.) Suom. Outi Menna. Helsinki. Johnny Kniga.
- LATOMAA, SIRKKU 1998. ”English in contact with ’the most difficult language in the world’: the linguistic situation of Americans living in Finland.” – *International Journal of the Sociology of Language* 133. 51–71.
- LATOMAA, SIRKKU 2007. ”Miten maahanmuuttajat kotoutuvat Suomeen – opinpolku varhaiskasvatuksesta työelämään.” – *Kohhti tulevaisuuden kielikoulutusta. Kielikoulutuspoliittisen projektin loppuraportti*. Toim. Sari Pöyhönen & Minna-Riitta Luukka. Jyväskylä. Soveltavan kielentutkimuksen keskus. Jyväskylän yliopisto. 317–368.
- LATOMAA, SIRKKU & PHAM TAN KIET 1991. ”The linguistic situation of multicultural children in Finland.” – *Papers from the Eighteenth Finnish Conference of Linguistics*. Toim. Jussi Niemi. Kielitieteellisiä tutkimuksia – Studies in Languages 24. Joensuu. Joensuun yliopisto. 306–321.
- LATOMAA, SIRKKU & SUNI, MINNA (tulossa). ”Toisen sukupolven kielelliset valinnat.” – *Maahanmuutto ja sukupolvet*. Toim. Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola. Helsinki. SKS ja Nuorisotutkimusseura.
- LEHTOLA, VELI-PEKKA 1995. ”Saamelaiskirjallisuus vanhan ja uuden risteyksessä.” – *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Toim. Matti Savolainen. Helsinki. SKS. 36–92.
- LEHTONEN, HEINI 2008. ”Maahanmuuttajataustaisten koululaisten monet kielet.” – *Nuoret kielikuvassa. Kouluikäisten kieli 2000-luvulla*. Toim. Sara Routarinne & Tuula Uusi-Hallila. Helsinki. SKS. 103–124.
- LEINONEN, MATTI & NYBERG, TEUVO & MARTIKAINEN, ARTO & VEISTOLA, SIMO 2003. *Koulun maantieto: maailma*. Helsinki. Otava.
- LINDFORS, ANNE-MARIE 2009. ”Afrikkalaistettu englanti käännösongelmana.” – *MikaEL* 3.
- LINDGREN, ANNA-RIITTA 2000. *Helsingin saamelaiset ja oma kieli*. Helsinki. SKS.
- MAURANEN, ANNA & JANTUNEN, JARMO H. (toim.) 2005. *Käännössuomeksi. Tutkimuksia suomennosten kielestä*. Tampere Studies in Language, Translation and Culture A1. Tampere. Tampere University Press.

- MCPAKE, JOANNA & TINSLEY, TERESA & BROEDER, PETER & MIJARES, LAURA & LATOMAA, SIRKKU & MARTYNIUK, WALDEMAR 2007. *Valuing All Languages in Europe*. Graz. European Centre for Modern Languages.
- MUSTAPARTA, ANNA-KAISA 2009. ”Kielivaranto rapautuu.” – *Opettaja* 5. 32–33.
- NIEMI, MIKAEL 2002. *Poppimysiikkiä Vittulasta. (Populärmusik från Vittula, 2000.)* Meänkielille käänt. Paul Muotka. Stockholm. Norstedts.
- NYKÄNEN, ANNA-STINA 2008. ”Uusia murteita, hjuva!” – *Helsingin Sanomat* 26.10.
- OECD 2006. *Where Immigrant Students Succeed. A Comparative Review of Performance and Engagement in PISA 2003*. Paris. OECD.
- OECD 2009. *OECD Factbook 2009. Economic, Environmental and Social Statistics*. Paris. OECD.
- OIKEUSMINISTERIÖ 2009. *Valtioneuvoston kertomus kielilainsäädännön soveltamisesta 2009*. Helsinki. Oikeusministeriö.
- OKSANEN, SOFI 2003. *Stalinin lehmät*. Helsinki. WSOY.
- OPETUSHALLITUS 2004. *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2004*. Helsinki. Opetushallitus.
- PULMA, PANU 2006. *Suljetut ovet: Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Helsinki. SKS.
- RANTONEN, EILA 2006. ”Kirjallisia tuliaisia: maahanmuuttajakirjallisuus kulttuurien välissä.” – *Fiktiota! Levottomat genret ja kirjaston arki*. Toim. Kaisa Hypén. Helsinki. BTJ Kirjastopalvelu Oy. 121–135.
- SALMELA, ALEXANDRA 2009. ”Se oikea, aito maahanmuuttajablues.” – *Mikä ihmeen uussuomalainen?* Toim. Maarit Halmesarka & Olli Löytty & Mikko Rimminen. Helsinki. Teos. 48–76.
- SHENSHIN, VERONICA 2008. *Venäläiset ja venäläinen kulttuuri Suomessa*. Helsingin yliopisto. Aleksanteri-instituutti.
- SIITONEN, KIRSTI & MARTIN, MAISA 2001. ”Mämmilän Mukun suomi – ulkomaalaispuhetta vai pelkkää fiktiota?” – *XXVII Kielitieteen päivät Oulussa 19.–20.5.2000*. Toim. Helena Sulkala & Leena Nissilä. Acta Universitatis Ouluensis B41. Oulu. Oulun yliopisto. 256–264.
- SPOLSKY, BERNARD 2004. *Language Policy*. Cambridge. Cambridge University Press.
- SÄPYSKÄ, MINNA 2007. *Ulkomaalaisten osaaminen hyödyksi Pirkanmaalla*. Itämeri-instituutin julkaisusarja 1/2007. Tampere. Suomen Itämeri-instituutti.
- TILASTOKESKUS 2010. <http://www.stat.fi> Haettu 28.5.2010.
- TYÖMINISTERIÖ 2006. *Hallituksen maahanmuuttopoliittinen ohjelma*. Työhallinnon julkaisuja 371. Helsinki. Työministeriö.

- UNDERVISNINGSMINISTERIET 2009. *Fælles Mål 2009. Dansk som andetsprog*. Faghæfte 19. Undervisningsministeriets håndbogsserie nr 21. København. Undervisningsministeriet.
- USPENSKI, EDUARD 1975. *Fedja-setä, kissa ja koira. (Djadja Fjodor, pjos i kot, 1974.)* Suom. Martti Anhava. Helsinki. Otava.
- VEHMAS, RAINO 1961. *Suomen romaaniväestön ryhmäluonne ja akkulturoituminen*. Turun yliopiston julkaisuja Sarja B, osa 81. Turku. Turun yliopisto.
- VÄHÄSARJA, IRINA 2007. ”Helsinkiläiskoulu kielsi äidinkielen puhumisen tunneilla.” – *Helsingin Sanomat* 21.12.
- WINSA, BIRGER 1993. ”Meän kieli ja torniolaaksolaisitten kakskielisyys: täälä plandathan sprookit.” – *Virittäjä* 3. 3–33.
- WINSA, BIRGER 1999. ”Language Planning in Sweden.” – *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 20 (4). 376–473.
- WOODHAM, KATHRYN 2007. *Translating Linguistic Innovation in Francophone African Novels*. Väitöskirja, University of Nottingham. <<http://etheses.nottingham.ac.uk/archive/00000465/01/WoodhamPhD.pdf>> Haettu 31.5.2010.
- YAĞMUR, KUTLAY 2008. ”Turkish community action in the Netherlands: Campaigning to retain mother tongue education.” – *Multilingual Europe. Diversity and Learning*. Toim. Charmian Kenner & Tina Hickey. Stoke on Trent. Trentham Books. 110–115.
- ZIROTTI, JEAN-PIERRE 2006. ”Enjeux sociaux du bilinguisme à l’école.” – *Langage et Société* n° 116, juin. 73–91.

POHJOISMAAT



Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus

Saamelaisista ei voi puhua yhtenä yhtenäisenä kategoriana, sillä jo varsinainen saamelaisalue ulottuu Keski-Skandinaviasta aina Kuolan niemimaalle ja jakaantuu eri saamelaiskulttuureihin ja -kieliin. Monet saamelaiset asuvat nykyään myös perinteisen Saamenmaan ulkopuolella. Saamenmaalla puhutaan määrittelytavan mukaan yhdeksää tai kymmentä eri saamea. Näistä kuudella on virallisesti hyväksytty kirjakieli, jolla on julkaistu kirjallisuutta. Saamen puhujia lasketaan olevan 25–30 000 henkilöä, joista pohjoissaamen taitajia on noin 80–90 %. Myös saamelainen kirjallisuus levittäytyy saamelaisten asuinalueen myötä koko Saamenmaalle. Enemmistö saamelaiskirjailijoista kirjoittaa teoksiaan saameksi: pohjois-, luulajan-, inarin-, etelä-, koltan-, turjan- tai kildininsaameksi, mutta toisinaan myös suomeksi, ruotsiksi, norjaksi tai venäjäksi.

Etnisen taustansa, kirjakielten, monikielisen ympäristön ja monikulttuurisen asuinalueen perusteella saamelaiskirjailijat näyttävät

olevan monikulttuurisia, mikäli lähtökohtana on se, että asuinalueillaan saamelaiset elävät rinnakkain valtaväestöjen ja muiden vähemmistöjen kanssa. Monikulttuurisuudella voidaan myös tarkoittaa yhteiskunnan tai valtion harjoittamaa politiikkaa, joka pyrkii edistämään eri etnisten ryhmien ja kulttuurien erilaisuutta ja omaleimaisuutta (Martikainen & Sintonen & Pitkänen 2006, 14). Esimerkiksi 1990-luvun alusta lähtien pohjoismaiset valtiot ovat lainsäädännöllään taanneet saamelaisille poliittisia, kielellisiä, kulttuurisia ja maan käyttöön liittyviä oikeuksia, joiden avulla saamelaisen kulttuurin erityispiirteet on pyritty ottamaan huomioon ja takaamaan tasa-arvo valtaväestön kanssa.

Myös yhteiskunnassa tapahtuneet rakenteelliset muutokset ovat vaikuttaneet saamelaisyhteisöihin. Vuosikymmenten ajan monet saamelaiset ovat muuttaneet pois kotiseudultaan opiskelun ja työn perässä tai muista henkilökohtaisista syistä. Pohjoismaiden pääkaupungeissa sanotaankin asuvan nykyään enemmän saamelaisia kuin varsinaisilla saamelaisten kotiseutualueilla. Eläminen uudessa ympäristössä voi olla saamelaisille haastavaa, sillä uusi kotipaikka ei välttämättä tarjoa samanlaisia mahdollisuuksia opiskella, käyttää tai ylläpitää saamen kieltä ja kulttuuria. Elämää saamelaisena saamelaisalueen ulkopuolella voi kutsua diasporaksi eli hajaannukseksi silloin, kun yksilö tuntee uudessa kotipaikassaan vahvan riippuvuussuhteen kotiseutuunsa Saamenmaahan. Muuton myötä suhde Saamenmaassa asuviin saamelaisiin voi muuttua, jolloin muuttajien saamelainen identiteetti voidaan kyseenalaistaa. Tämä voi merkitä neuvottelua saamelaisidentiteetistä ja sen uudelleen määrittelyä myös saamelaisryhmän sisällä.

Saamelaiskirjailijat kyseenalaistavat ajatuksen siitä, että pohjoismaiset valtiot olisivat kulttuurisesti yhtenäisiä kansakuntia tai valtioita. Kirjailijoiden tuotannosta käy myös ilmi, miten eri kansallisvaltiot ovat omilla poliittisilla toimillaan sekä kieli- ja koulutuspolitiikallaan vaikuttaneet saamelaisten elämään ja luoneet sitä kautta eroja eri kansallisvaltioissa asuvien saamelaisten elämäntapoihin. Kaunokirjallisuudessa saamelaiset kirjailijat kuvaavat etnistä identiteettiä ja sen määrittelystä nousevia kysymyksiä niin saamelaisyhteisön sisällä kuin suhteessa valtaväestöönkin. Perinteisessä saamelaisyhteisössä oli helppo

määritellä, kuka kuului etniseen ryhmään, eikä identiteettineuvotte-
luja ollut juuri tarpeen käydä. Nykypäivän saamelaiset muodostavat
monimuotoisen yhteisön, jossa etnisyys ja siihen liittyvät identiteet-
tikysymykset ovat monimutkaistuneet. Saamelaismäärittelyjen myötä
saamen kieli on noussut tai nostettu keskeiseksi saamelaisuutta mää-
ritteleväksi tekijäksi. Pitkään jatkuneen sulauttamispolitiikan vuoksi
monet saamelaiset ovat menettäneet äidinkielsensä, saamen kielen,
ja toisaalta etnisen identiteetin kieltäminen johtuu vuosikymmeniä
jatkuneesta stigmatisoinnista.

Saamelaisen kirjallisuuden ensi askeleet

Saamelaisen kirjallisuuden varsinainen läpimurto ajoittuu 1900-lu-
vun alkuun. Nykyään julkaistaan vuosittain keskimäärin 5–10 uutta
nimikettä lastenkirjat mukaan lukien. Julkaisijoina ovat pienet saa-
melaiset kustantamot, joita on puolisenkymmentä. Suurimmat niistä
ovat Norjassa. Kustantajat yrittävät tehdä saamelaista kirjallisuutta
tunnetuksi julkaisemalla myös käännöksiä erityisesti pohjoismaiden
valtakielillä.

Vaikka saamenkielinen lukijakunta onkin pieni, kirjoittaa kirjai-
lijoiden enemmistö saameksi, mikä kertoo äidinkielen merkityksestä
ja tärkeydestä. Kirjoituskieli on myös yksi syy siihen, ettei saamelaisen
kirjallisuuden pääsy valtaväestön markkinoille ole ollut helppoa. Sadan
vuoden mittaisesta historiastaan huolimatta saamenkielistä kaunokir-
jallisuutta on käännetty pohjoismaiden valtaväestöjen kielille hyvin
vähän. Esimerkiksi vuosina 1912–2007 käännettiin saamesta suomen
kielelle hieman yli kymmenen teosta (Inger-Mari Aikio-Arianaick,
Rauna Paadar-Leivo, Rauni Magga Lukkari, Kirsti Paltto, Nils-Aslak
Valkeapää, Jovvna-Ánde Vest). Huomattavasti parempi tilanne on
Norjassa, missä monien saamelaisten nykykirjailijoiden tuotantoa on
saatavissa norjaksi.

Vuosina 1974–1999 ilmestyi muutamia saamelaiskirjallisuuden antologioita norjaksi, ruotsiksi, suomeksi, englanniksi ja italiaksi. Ainoan suomenkielisen antologian, *Skabmatolak/Tulia kaamoksessa* (1974), julkaisemisesta on kulunut yli 30 vuotta. Skandinaavisilla kielillä sitä vastoin on ilmestynyt useita antologioita (*Ildstedene synger*, 1984; *Våja våja nana nana*, 1991; *Vårt liv. Samiska dikter*, 1991), samoin englanniksi (*In the Shadow of the Midnight Sun*, 1996; *Beyond the Wolf Line. An Anthology of Sámi Poetry*, 1996) ja yksi antologia italiaksi (*Canti Lapponi*, 1992). Kirjailijoiden tuotantoa on myös julkaistu suomalaisen kirjallisuuden yhteisantologioissa ranskaksi, englanniksi ja tšekiksi. Vuonna 1999 ilmestyi suomeksi ja ruotsiksi Barentsin alueen kirjallisuusantologia *Tästä alkaa tie*, jossa on saamelainen kirjallisuuskin edustettuna. Näiden lisäksi muutamien kirjailijoiden teoksia on käännetty kokonaisuudessaan englanniksi (Rauni Magga Lukkari, Nils-Aslak Valkeapää) ja saksaksi (Kirsti Paltto). Käännösten määrä kuvaa sitä, miten vähemmistön kirjallisuuteen yleisesti suhtaudutaan.

Joikuruno – saamelaisen kirjallisuuden kivijalka

Saamelaisen runouden alkuna voidaan syystä pitää joikurunoutta, sillä saamelaiset ovat jo vuosisatojen, kenties vuosituhansienkin, ajan ilmaisseet tunteitaan ja tuntemuksiaan joikujen sävelin ja sanoin. Joikuja voi luokitella monin tavoin, kuten maallisiin ja uskonnollisiin, sanallisiin tai sanattomiin, henkilö- tai eppisiin joikuihin. Vaikka joiut ovat kiinnostaneet myös ulkopuolisia kuulijoita jo vuosisatoja ja kiinnostus on viimeisten vuosikymmenten aikana vain lisääntynyt, on niillä traaginen menneisyys. Ruotsi-Suomessa kiellettiin noituuden harjoittaminen ja siihen liittyvä noitarummun käyttö kuolemantuomion uhalla 1600-luvun alussa, ja säädös oli voimassa aina vuoteen 1779 asti. Noituuden ohella kiellettiin myös joiun käyttö uskonnollisten menojen yhteydessä, mikä käytännössä merkitsi joiun täydellistä kieltämistä.

Myöhemmin 1850-luvulla syntyneellä lestadiolaisella herätysliikkeellä oli yhtä lailla kielteinen näkemys joiusta, ja niin joikukielto vaikutti ihmisten mielissä aina 1970-luvulle asti. Joiun kieltäjät, lähetystyöntekijät ja papit, olivat useimmiten valloittajakulttuurin edustajia, jotka eivät ymmärtäneet joiun monitahoista funktiota rituaaleissa, esteettisten tuntemuksien ilmaisijana ja arkisen kanssakäymisen välineenä. Koska joiku sai heidän olonsa epävarmaksi, he kielsivät joikaamisen, jolloin sitä saattoi harjoittaa enää salassa, eikä sen oppiminen ollut enää luontaista. Samalla he kielsivät saamelaisen maailmankuvan keskeisen osan ja katkaisivat ikiaikaisen kulttuuriperinteen sekä mitaltoivat merkittävän osan saamelaiskulttuurin ontologisesta pohjasta. Joiun kieltäminen, väheksyntä ja paheksunta vaikuttivat aikaa myöten siten, että saamelaisyhteisön jäsenet alkoivat itsekkin pitää joikua syntinä ja valvoa joikukiellon noudattamista.

Viime vuosikymmenten aikana joiku on kuitenkin kokenut renessanssin: perinteiset joiut ovat päässeet päivänvaloon ja uudenlaista joikuperinnettä syntyy koko ajan. Saamelainen yhteiskunta kykeni varsinaisesti vasta 1960-luvun lopulla alkaneella etnisen musiikin kaupallisella esittämisellä representoimaan itseään saamelaisina niin itselleen kuin muillekin. Joiun vaikutus maailmanmusiikkiin on ollut nähtävissä viime vuosikymmenen aikana, ja samalla se on tuonut kuuluville marginalisoitujen saamelaisten äänen ja sanoman entistä laajemmissa, globaaleissa yhteyksissä. Esimerkiksi saamelaisten muusikoiden, Nils-Aslak Valkeapään, Mari Boinen, Angeliin ja Wimme Saaren, pääsy kansainväliseen julkisuuteen on muuttanut käsitystä saamelaisista. Perinteeseen pohjautuvan joiun avulla voidaan samalla korostaa eroa suhteessa valtaväestöön ja kokea saamelaisuus oman tietoisuuden ja ylpeyden lähteenä.

Joiun uusi tuleminen ei liity vain nykymusiikkiin, vaan se näkyy samalla tavalla kirjallisuudessa. Sen vuoksi joiun merkitystä saamelaiselle sanataiteelle ei voida ohittaa saamelaiskirjallisuuden tutkimuksessa. Saamelaiskirjailijoiden tuotannossa joikuperinteen vaikutus näkyy erityisesti lyriikan kielessä, muodossa ja tematiikassa. Lyriikka ja joiun kieli sekä muistuttavat että tukevat toisiaan, jolloin suullisesta joiusta on

mahdollista siirtyä kirjalliseen runoon. Proosakirjallisuudessa joiku on niin ikään elementti, jonka avulla teosten henkilöt ilmaisevat tunteitaan tai johon sisältyy heidän mielestään erilaisia arvolutauksia. Toisaalta vuosisatoja jatkuneiden kieltojen takia monien saamelaiden oma suhde joikuun on edelleenkin ristiriitainen, kielteinen tai paheksuva. Kaikki eivät koe joikuperinnettä omakseen, sillä se yhdistetään saamelaiden vanhaan uskontoon ja sitä kautta pakanuuteen.

Joikurunoilla maailmankirjallisuuteen

Ensimmäiset saamenkieliset runot, lyysisiksi runoiksikin mainitut Olaus Sirman (k. 1719) muistiinmerkitsemät *Guldnasaš* ja *Moarsi fávrrot* ("Morsianjoiku") olivat joikuja. Niillä saamelainen joikurunous nousi maailmanmaineeseen. *Guldnasaš* kuvaa nuoren miehen talvisen kosiomatkan aikana syntyneitä ajatuksia rakkaastaan, ja kesäisessä *Moarsi fávrrot* -joiussa puhutaan rakkauden kaikkivoipuudesta, jota pitkät etäisyydet tai nuoren mielen ailahtelevaisuuskaan eivät voi estää. Joiut ilmestyivät vuonna 1673 Johannes Schefferuksen teoksessa *Lapponia*, joka pian ilmestymisensä jälkeen käännettiin useille eurooppalaisille kielille.

Sirman joiut herättivät erityisen suurta huomiota valistuksen ja esiromantiikan ajan Englannissa ja Saksassa. Keskieurooppalaiset oppineet kehuivat tuolloin näiden kahden joiun korkeaa lyyristä tasoa ja ihmettelivät, kuinka niin primitiivinen ja alkeellisissa oloissa elävä kansa voi tuottaa näin korkeatasoista runoutta. Sirman joikurunot vaikuttivat moniin tuon ajan kirjailijoihin, ja muun muassa J. G. Herder innostui Sirman joikurunoista ja käänsi ne useaan otteeseen saksaksi. Myös C. E. Kleist, J. W. Goethe, J. L. Runeberg ja F. M. Franzén saivat runoihinsa vaikutteita Sirman joiuista, ja amerikkalainen runoilija H.W. Longfellow (1807–1882) käytti runossaan *My Lost Youth* in-tertekstinä *Moarsi fávrrot* -joiun säkeitä "Bártni miella, biekkä miella,

nuora jurdagat guhkes jurdagat” (”A boy’s will is the wind’s will, And the thoughts of youth are long, long thoughts”). Pastori Olaus Sirma oli kaikesta tästä kuuluisuudesta tietämätön ja toimi seurakuntansa Enontekiön ja Rounalan saamelaisten sielunpaimenena vuodesta 1675 aina kuolemaansa asti.

Kansallisromanttiset aatevirtaukset vaikuttivat 1800-luvun alkupuolella Upsalan yliopistossa opiskelleeseen saamelaisnuorukaiseen Anders Fjellneriin (1795–1876), joka alkoi kerätä saamelaista kansanperinnettä. Opiskeluaikanaan ja myöhemmin papin virassa Fjellner merkitsi muistiin useita joikurunoja, jotka hän kertoi kuulleensa eri puolilla Saamenmaata. Bo Lundmark kutsuukin kirjassaan *Anders Fjellner: samernas Homeros och diktningen om solsönerna* (1979) Fjellneriä saamelaisten Homerokseksi, koska Fjellnerin tavoitteena oli koota näistä joikurunojen runoelmista saamelaisten kansalliseepos. Sepitteistä merkittävin ja tunnetuin on runoelma *Peiven Parneh/Peiveparnen Suongoh Jettanasi ilmin* (*Päivän pojat*, 1876). Tässä myyttisessä runoelmassa kuvataan, kuinka Päivän poika matkustaa jättiläisten maahan, rakastuu siellä jättiläisen tyttäreeseen ja nai hänet. Liitosta syntyvät Päivän pojat, jotka kuoltuaan muuttuivat tähdiksi, kuuluisiksi hirvenhiihtäjiksi ”Gállá bártnit” (suom. Orionin vyö). Myytin mukaan he ovat saamelaisten esivanhempia. Saamenkielisinä Fjellnerin muistiinmerkinnät julkaistiin ensi kertaa Otto Donnerin kirjassa *Lappische Lieder* (1876).

Fjellnerin runoelma herätti aikanaan huomiota niin Ruotsissa, Suomessa kuin muuallakin Euroopassa. Jotkut fennougristit epäilivät runojen alkuperää ja pitivät niitä Fjellnerin omina sepiteinä, sillä heidän mielestään mikään ei puhu sen puolesta, että saamelainen kansanrunous voisi olla niin kehittynyttä. *Päivän pojat* -runoelma ei jäänyt myöskään huomiota vaille saamelaisten keskuudessa, vaan sen vaikutus näkyy saamelaisten kansallisrunoilijan Isak Saban (1875–1921) runossa *Sámi soga lávlla* (suom. *Saamen suvun laulu*) vuodelta 1906. Runossaan Saba puhuu Päivän poikien vahvasta suvusta, jota eivät voita viholliset (”Beaivvi bártniid nana nalli, eai du vuoitte vasálaččat”). Nykykirjailijoista Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001) on puolestaan hyödyntänyt Päivän pojat -tematiikkaa erityisesti runoteoksissaan *Beaivi, áhcázan*

(1988, *Aurinko, isäni*) ja *Eanni, ennázan* (2001, ”Maa, äitini”). Myös saamelaiskirjallisuuden tutkijat ovat olleet kiinnostuneita Fjellnerin kokoelmasta (mm. Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Veli-Pekka Lehtola, Bo Lundmark). *Päivän pojat* -runoelmasta on lisäksi tehty saamelainen teatterisovitus.

Monet saamelaisalueella toimineet papit ja fennougristit kiinnostuivat saamelaisesta kansanrunoudesta. Muun muassa Utsjoen kirkkoherrana (1820–1831) toiminut Jacob Fellman tallensi merkittävän joiku- ja tarinakokoelman, joka julkaistiin myöhemmin teoksessa *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II* (1906). Hänen kokoelmassaan on monta eepistä joikurunoa, jotka kertovat Saamenmaan asutushistoriasta ja saamen suvun vaiheista, noitien keskinäisistä taistoista ja Saamenmaan kolonisaatiosta. Myös Fellmanin aikalainen, lestadiolaisen herätysliikkeen perustaja pastori Lars Levi Læstadius (1800–1861), kirjoitti ennen hengellistä herätystään teoksen *Fragmenter i Lappska Mythologien*, jonka pääpaino on saamelaisten etnisen uskonnon kuvaamisessa.¹ Hieman myöhemmin 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa kiinnostuttiin myös laajemmin joiun musiikillisesta puolesta ja tutkijat alkoivat kerätä eri puolilla Saamenmaata joikujen sanoja (dajahusat) ja säveliä.²

1. Monien vaiheiden jälkeen teos julkaistiin kokonaisuudessaan vasta 1997.

2. Tunnetuimmat näistä ovat Armas Launiken, Eliel Lagercrantzin, A.O.Väisäsen ja Karl Tirenin kokoelmat. Kansanperinteen kerääjistä laajimman, neliosaisen kokoelman, *Lappiske eventyr og folkesagan* (1927–1929) julkaisi fennougristina tunnettu J.K.Qvigstad. Kansanperinteen keräämisessä häntä auttoivat monet saamelaiset, muun muassa valtiopäivämies, kansallisrunoilija Isak Saba.

Saamelainen kirjallisuus syntyy – suullisesta kerronnasta muisteluksiin

Saamenkielisen kirjallisuuden syntynä pidetään vuotta 1619, jolloin Ruotsissa julkaistiin saameksi kaksi uskonnollista kirjasta *ABC Book på Lappska Tungmål* ja *En liten sängebook*. Kirjat olivat käännöksiä, kuten lähes kaikki saamen kielellä julkaistut teokset aina 1900-luvun alkuun asti. Vajaan kolmensadan vuoden ajan saameksi tuotettiinkin pääasiassa uskonnollisia tekstejä, ja niiden kirjoittajina olivat monet saamelaisalueella toimineet papit.

Kuten yhteisöissä, joissa kirjoitustaito on opittu vasta muutaman sukupolven aikana, ovat saamelaisetkin pyrkineet suullisen kerronnan avulla säilyttämään ja siirtämään tietoa sukupolvelta toiselle ja toisaalta viihdyttämään kuulijoita. Suullinen kertomaperinne on elänyt vuosisatojen ajan voimakkaana saamelaisten keskuudessa. Sen vaikutukset näkyvät myös kirjoitetun kirjallisuuden eri lajeissa, muotokielessä ja teemoissa. Niinpä monet saamelaiskirjailijat käyttävät lastenkirjallisuudessa ja romaaneissa aineistonaan saamelaista kertomaperinnettä ja runoudessa puolestaan joikuperinnettä.

Lastenkirjallisuuden ohella suullisen kerronnan läsnäolo näkyy selvimmin *muisteluskirjallisuudessa*, joka on monen vanhemman polven saamelaiskirjailijan suosima laji. Saamelaiselle muisteluskirjallisuudelle on luonteenomaista moniaineisuus: teokset sisältävät niin mytologisia, historiallisia kuin omaelämäkerrallisiakin aineksia. Tyyliinsä ja sisältönsä puolesta laji on lähellä suullista perinnettä, sillä siitä puuttuvat varsinaiset seipiteellisuuden tuntomerkit. Muisteluksillaan kirjailijat haluavat kertoa jälkeläisilleen, miten he ja heidän vanhempansa elivät, mihin uskoivat ja mitä ajattelivat. Muisteluskirjallisuuden määrä on suhteellisen suuri, kun tarkastellaan saamenkielistä kirjallisuutta kokonaisuudessaan. Muisteluskirjallisuus on siis ollut elinvoimainen laji.

Muisteluskirjallisuuden alkuna voidaan pitää Koutokeinin melakoista vuonna 1852 tuomittujen Lars Hætтан ja Anders Bærin omaelämäkerrallisia muistiinpanoja. Ne ilmestyivät aluksi norjankielisinä käännöksinä 1923 ja 1926; saamenkielisinä ne pääsivät julkisuuteen

vasta vuonna 1956 nimellä *Muitalusat* ("Kertomuksia", suom. 1993, *Usko ja elämä*). Lars Hættan kirjoittajanura jatkui myöhemmin raamatunkääntäjänä ja virsirunoilijana. Koutokeinon tapahtumien ja rajasulkujen jälkeen monet poronhoitajat joutuivat muuttamaan muualle, kuten kävi Johan Turin perheelle, joka muutti Ruotsiin. Johan Turi (1854–1936) tuli tunnetuksi teoksellaan *Muitalus sámiiid birra* (1910, suom. *Kertomus saamelaisista*), jonka hän kirjoitti tanskalaisen taiteilijan Emilie Demant Hattin avustuksella. Teos sai saamenkielisen tekstin rinnalle tanskannoksen ja myöhemmin se käännettiin saksaksi, englanniksi, ruotsiksi, ranskaksi ja monta kymmentä vuotta tämän jälkeen suomeksi. Turi kirjoitti kirjansa "kertoakseen kaiken saamelaisten elämästä ja tilasta, jotta ei tarvitse kysyä, millainen on saamelaisten tila, ja ettei tarvitse vääristellä [--]". Teoksen sanoma oli tarkoitettu oikaisemaan käsityksiä, joita ulkopuolisilla, erityisesti Ruotsin viranomaisilla, oli saamelaisista. Hieman aiemmin saamelaispolitiikko Elsa Laula (1877–1931) oli kirjoittanut ruotsinkielisen pamfletin *Inför lif eller död. Sanningsord i de lappska förhållandena* (1904, "Elävänä vai kuolleena. Totuuden sanoja lappalaisten elinoloista"), joka Turin teoksen tavoin kritisoi ruotsalaistamis- ja uudisasutuspolitiikkoja, jotka olivat heikentäneet saamelaisten elinoloja. Sekä Laulan että Turin teokset arvostelivat kärkevästi kolonialistisen vallankäytön synnyttämää epätasapainoa, jossa vähemmistö joutuu antamaan tilaa enemmistölle.

Turin teos on saamelaisen muisteluskirjallisuuden klassikko, ja sen innoittamina monet muutkin saamelaiset alkoivat kertoa elämänsäkokemuksistaan. Anta Pirak (1873–1951) kirjoitti luulajansaamenkielisen *Jáhthtee saame viessom* (1937, "Jutaavan saamelaisen elämä"). Naiset tulivat muisteluskirjallisuuden pariin vasta 1970-luvulla, jolloin Saara Ranta-Rönnlund (1903–1979) julkaisi ensimmäisen muisteluksensa *Nådevalpar* (1971, suom. *Armon penikoita*) lapsuus- ja nuoruusvuosistaan paimentolaisena. Myöhemmin häneltä ilmestyi kolme muuta teosta, *Näjder* (1972, "Noitia"), *Njoalpas söner* (1972, "Njoalpan pojat") sekä 1973, *Sist i rajden* (1973, "Raidon viimeinen"), jotka kuvaavat poronhoitajien elämää ja ihmisten uskomuksia vuosisadan alun Pohjois-Ruotsissa. Ranta-Rönnlundin tuotannon tekee merkittäväksi

se, että hän tarkastelee saamelaista yhteisöä sisältä päin, omakohtaisesti koettuna. Ensi kertaa saamelaisen naisen näkökulma tulee näin laajasti esiin. Teoksissaan Ranta-Rönnlund ottaa voimakkaasti kantaa poronhoitajayhteisössä elävien naisten asemaan. Hänen jälkeensä muistelusteoksia ovat saameksi julkaisseet muun muassa Ellen-Sylvia Blind, Inger Huuva-Utsi, Stina Gaup-Westerlund, Ella-Karin Blind, Anni Kitti ja Astrid Johnskareng. Michistä mainittakoon Mikkil P. A. Pongo, Klemet A. Turi, Iisakki Paadar, Iisakki Mattus, Anders O. Eira ja Ásllat Somby.

Romaaneja ja omakustanteita 1900-luvun alussa – identiteetin etsintää ja vastaisku assimilaatiopolitiikalle

Varsinaisen kaunokirjallisuuden alkuna voidaan pitää pastori Anders Porsangerin (1735–1780) sepittämiä norjankielisiä runoja. Anders Fjellnerin ensimmäiset saamenkieliset runot julkaistiin puolestaan 1800-luvun alkupuolella. Ensimmäinen saamelaisromani, Matti Aiki-on (1872–1929) *Kong Akab og Naboths vingard* ("Kuningas Ahab ja Naabotin viinitarha"), ilmestyi vuonna 1904 norjaksi. Lukijoiden tietoisuuteen Aikio tuli teoksellaan *I dyreskinn* (1906, "Eläinten na-hoissa"), jossa hän kuvaa realistisesti saamelaisten oloja yhteiskuntaa koettelevien muutosten keskellä. Voimakas norjalaistamispolitiikka ja opiskeluaikana Tromssan opettajakorkeakoulussa koetut alemmuuden-tunteet saivat Aikion valitsemaan kirjoituskielekseen norjan. Samalla hän kävi niin varhaisessa tuotannossaan kuin omassa elämässäänkin identiteettitaistoa: ollako saamelainen vai sulautuako norjalaiseksi? Viimeiseksi jääneessä romaanissaan *Bygda på elveneset* (1929, "Jokisuun kylä") Aikio kuvaa pienen saamelaiskylän rauhallista yhteiseloa ja eri etnisten ryhmien, kuten saamelaisten, norjalaisten ja kveenien kanssa-käymistä. Kirjailija saavutti myös tasapainon oman etnisen taustansa

kanssa, sillä elämänsä loppuvaiheessa hän totesi: ”Kunne jeg bare ha skrevet på samisk.” (”Kunpa olisin voinut kirjoittaa saameksi.”)

Aikion aikalaiset Anders Larsen (1870–1949) ja Pedar Jalvi (1888–1916) olivat identiteetiltään vahvempia, sillä he kirjoittivat saameksi. Heidän tavoitteenaan oli kohottaa saamelaiden itsetuntoa äidinkielisillä kirjoituksillaan. Norjansaamelainen Anders Larsen julkaisi omakustanteena pienoisoromanin *Beaiveálgu* (1912, ”Päivän koitto”), joka oli osittain ilmestynyt jatkokertomuksena hänen toimittamassaan saamenkielisessä lehdessä *Sagai Muittalegje*. Lehti ilmestyi Norjan puolella seitsemän vuoden ajan 1904–1911. Norjalaistamispainien alla sillä oli tärkeä tehtävä saamelaiden itsetunnon ja poliittisen tietoisuuden kasvattamisessa. Larsenin aktiivisen toiminnan ansiota on se, että kansallisrunoilija Isak Saba valittiin ensimmäisenä saamelaisena Norjan suurkäräjille 1906.

Anders Larsenin pienoisoromaani *Beaiveálgu* on kertomus saamelaisnuorukaisen Ábon kasvusta saamelaisuutensa tiedostavaksi kansansa herättäjäksi. Aikalaistensa tavoin romaanin päähenkilö Ábo kokee omassa elämässään monia 1900-luvun alun norjalaistamispolitiikan seurauksia. Norjalaistuneet koulutoverit pilkkaavat häntä ”lappalaispenikaksi”, työelämään siirryttyään hän joutuu vaihtamaan saamelaisen sukunimensä uuteen, eivätkä norjalaiset vanhemmat halua hänen seurustelevan tyttärensä Marian kanssa. Tytön vanhemmat erottavat nuoret toisistaan, minkä seurauksena Maria kuolee ja Ábo päättää muuttaa takaisin kotiseudulleen. Palattuaan hän pitää kyläläisille puheen ja kehottaa heitä yhdessä puolustamaan saamen suvun henkistä perintöä. Puhe avaa kuulijoiden silmät, sillä he kuulevat saamen suvun menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta. Kirja päättyy Ábon pitämän puheen jälkeen lauseeseen: ”Se oli heille kuin päivän koitto.” (”Dat lei sidjiide dego beaiveálgu.”) Kliseisyydestään huolimatta Larsenin teoksella on tärkeä sanoma, joka on kiehtonut jo vuosisadan saamelaisia lukijoitaan: sen sanoma kiteytyy ajatukseen, että saamelaisilla on oikeus omaan kulttuuriin ja kieleen muiden kansojen tavoin.

Pedar Jalvi (alk. Piera Klemetinpoika Helander) opiskeli Jyväskylän seminaarissa 1911–1915, ja siellä kansallisromanttisten aatteiden

innoittamana ja toisaalta Aikion ja Larsenin esimerkkiä noudattaen alkoi hänkin kirjoittaa. Omassa elämässään Jalvi koki Larsenin romaanihenkilön Ábon kohtalon omaa identiteettiään etsiessään. Hän muutti nimensä aluksi aikakauden suomalaiskansallisten aatteiden innoittamana Pekka Pohjansäteeksi ennen lopullista kirjailijanimeään Pedar Jalvia. Vuonna 1915 ilmestyi hänen ainoaksi jäänyt kaunokirjallinen teoksensa *Muohťačalmmit* ("Lumihiutaleita"), joka sisältää runoja ja kertomuksia. Kokoelman tunnetuin on allegorinen nimiruno *Muohťačalmmit*, joka luontokuvia käyttäen kehottaa saamelaisia kokoamaan voimansa sortajiaan vastaan: "Leijailien ilmain halki/hiljaksensa putoilevat lumihiutaleet/putoilevat kivikoille, varvikoille/valkoiseksi peittävät ne maan/Vaikka onkin keho pieni/miljoonat kun käyvät yhteen/täyttyy kuopat, kainalot, lumi nousee nietos." Lisäksi Jalvi keräsi kesäisin kotiseutunsa perinnettä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle. Perinnemuistiinpanot ilmestyivät Samuli Aikion toimittamina vuonna 1966 (*Sabmelažžai maidnasak ja muihtalusak. Lappalaisten satuja ja tarinoita*).

Vaikka 1900-luvun alku näyttikin lupaavalta saamelaiskirjallisuudelle, olivat seuraavat neljä vuosikymmentä hiljaiseloa. Kaunokirjallisuutta julkaistiin lähinnä vuonna 1934 perustetussa *Sabmelaš*-lehdessä, joka oli monelle kimmoke laajemmalle kirjalliselle tuotannolle. Muun muassa opettajiksi aikoinaan valmistuneet Hans-Aslak Guttorm, Pekka Lukkari, Nils-Aslak Valkeapää ja Kirsti Paltto debytoivat siinä. Ainoa 1940–1960-lukujen aikana julkaistu kaunokirjallinen teos on Hans-Aslak Guttormin (1907–1992) runo- ja novellikokoelma *Gohccán spálli* (1940, "Herännyt tuulispää"). Jalvin tavoin myös Guttormin varhaistuotanto syntyi opiskeluaikana 1930-luvun alussa Jyväskylän opettajaseminaarissa, missä hän kirjoitti runoelman *Čierru jietna meahcis* (1982, "Itkevän ääni metsässä"). Se kertoo äidinkielen eli kultakielen etsinnästä ja merkityksestä. Perinteiseen runomittaan kirjoitettu *Čierru jietna meahcis*-runoelman interteksteinä ovat Isak Saban *Saamensuvun laulu* ja Pedar Jalvin runot. Koko runoelman sanoma kiteytyy runossa *Eatnigiella* (1934, "Äidinkieli"), joka julkaistiin ensi kertaa koulukirjassa *Samikiel Abis/Lapinkielinen aapinen*. Proosatuotannossaan, kuten

teoksissaan *Golgadeamen* (1982, ”Ajovertkkopyynnissä”), *Rádjajohtin* (1983, ”Rajankäyntiä”) ja *Iešnjárgga šiljut* (1986, ”Iešniemen pihat”) Hans-Aslak Guttorm on osannut taitavasti sovittaa saamelaisen kertomusperinteen ja kaunokirjallisen muodon toisiinsa, kun hän kuvaa ihmisten arkipäivän tapahtumia, kohtaamisia ja keskusteluja humoristisesti ja ilmeikkäästi. Guttorm teki elämäntyönsä opettajana, josta suurimman osan Utsjoen Outakoskella. Monet nykyisistä saamelaiskirjailijoista ovat aikoinaan olleet hänen oppilaitaan ja mitä ilmeisimmin alkaneet kirjoittaa hänen esimerkinsä innoittamina.

1970-luvulla saamenkielinen kirjallisuus saa siivet: äidinkielen etsintää, emansipaatiota ja lajien kirjoa

Vaikka ensimmäiset saamenkieliset kaunokirjalliset teokset ilmestyivät-kin jo 1910-luvulla, koettiin varsinainen läpimurto vasta 1970-luvun alussa, jolloin alkoi ilmestyä monenlaisia teoksia runoista romaaneihin, näytelmiin ja lastenkirjallisuuteen. Myös naisten tuotanto ylitti julkaisukynnyksen. Saamelaiskirjallisuuden ”uudelleen heräämiseen” on monia syitä, joista yhtenä mainittakoon vähemmistöjen maailmanlaajuinen liikehdintä. Tuolloin, 1960- ja 1970-lukujen vaihteessa, saamelaiset alkoivat monien muiden vähemmistöjen tavoin vaatia entistä voimakkaammin itselleen poliittisia ja taloudellisia oikeuksia. Näihin oikeuksiin kuului myös oikeus opiskella ja oppia lukemaan ja kirjoittamaan omalla äidinkielellään. Suurin osa saamelaisväestöstä oli aina 1970-luvun alkuun saakka oppinut luku- ja kirjoitustaidon perusteet ainoastaan maan pääkielillä. Saamelaisalueen kouluissa saamen kieltä ja kielellä alettiin varsinaisesti opettaa vasta 1970-luvun alussa, joten potentiaalisia kirjoittajia oli tätä ennen muutoinkin suhteellisen vähän. Esimerkiksi monet nykyisistä naiskirjailijoista kertovat, että tärkein kirjailijaksi tulon ehto on ollut äidinkielen kirjoitustaidon oppiminen. He ovat oppineet kirjoittamaan saameksi vasta aikuisiässä, 1970- ja

1980-lukujen vaihteessa. Tuolloin saamelaisalueella alettiin järjestää saamen kielen kursseja, sillä vuonna 1979 otettiin käyttöön Pohjoismaiden Saamelaisneuvoston hyväksymä pohjoissaamen ortografia, josta tuli virallinen saamen kirjakieli kaikissa Pohjoismaissa.

Monet kirjailijat ovat myös todenneet, etteivät he pystyneet ilmaistamaan itseään riittävän voimakkaasti ”vieraalla, vallan kielellä”, vaikka se vuosikausia olikin ollut heidän koulukielensä. Vasta äidinkielen kirjoitustaidon oppimisen myötä kirjoittamisen portit avautuivat. Muun muassa Kirsti Paltto, Synnøve Persen ja Kerttu Vuolab toteavat yksimielisesti, että saamen kieli on heidän sydämensä kieli. Ilmiö on tuttu muuallakin maailmassa.

Samaisen vuosikymmenen alussa alettiin myös kiinnittää huomiota varsinkin saamenkielisen lastenkirjallisuuden ja oppimateriaalin julkaisemiseen. Tärkeä merkitys oli sillä, kun vuonna 1971 päätettiin perustaa Norjan kulttuurineuvoston alaisuuteen lautakunta, joka sai tehtäväkseen edistää saamelaisen kirjallisuuden julkaisemista. Toimikautenaan 1973–81 se julkaisi *Čállagat*-julkaisua, jossa muun muassa monet naiskirjailijat debytoivat. Voidaankin sanoa, että vasta 1970-luvulla, laajentuneiden julkaisumahdollisuuksien ja kasvaneen kysynnän ansiosta, syntyi saamelaisten kirjailijoiden ammattikunta. Vuonna 1979 kirjailijat perustivat oman yhdistyksen, Sámi Girječálliid Searvi.

Saamen kielellä kirjoittaminen oli pitkään vain miesten valta-alueita, vaikka lukumääräisesti ei heitäkään ei ollut kovin monta. Niinpä 1970-luku oli merkittävä murros myös naisten kirjoittamisen kannalta. Aiemmin naisten kaunokirjallista tuotantoa ei ollut julkaistu eikä heidän kirjoituksiaan ollut ilmestynyt muillakaan yhteiskunnan alueilla, muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta. Ensimmäinen saamenkielinen naisen kirjoittama teos oli Kirsti Palton (s. 1947) novelli- ja tarinakokoelma *Soaggu* (1971, ”Kosio”), jonka lähtökohta on saamelaisessa tarinaperinteessä. Kirjailijana Paltto onkin ollut tuotteliai ja monipuolisin, sillä novellien lisäksi hän on kirjoittanut lastenkirjoja, runoja, näytelmiä, kuunnelmia ja romaaneja. Palton ensimmäinen teos oli kuin keväisen jääpadon purkautuminen saamenkieliselle ja varsinkin naisten kirjoittamiselle: tuosta lähtien naisten ääni on kuu-

lunut koko kirjallisuuden kentällä. Mainittakoon, että 1970-luvulla kymmenen naista julkaisi 18 nimikettä, kun 1990-luvulla kirjoittavien naisten määrä oli jo yli 40 ja nimikkeitä yli 60. Nykyään enemmistö saamelaiskirjailijoista on naisia.

Samoihin aikoihin Palton kanssa kirjailijanuraansa aloitteli ruotsinsaamelainen Annok Sarri Nordrå (s. 1931) norjankielisellä romaanitrilogiallaan, jonka ensimmäinen osa, *Ravnas vinter* ("Ravnan talvi"), ilmestyi 1973, seuraava osa *Fjellvuggen* ("Tunturikehto") vuonna 1975 sekä kolmas osa *Avskjed med Saivo* ("Hyvästijättö Saivolle") vuonna 1981. Teoksissaan Sarri Nordrå kuvaa realistisesti 1960- ja 1970-luvulla tapahtuneita yhteiskunnallisia muutoksia, jotka koskettivat poronhoidolla elävää saamelaisyhteisöä. Teosten päähenkilö Ravna elää muutosten keskellä, ja hänen kehityskertomuksensa kautta kirjailija kuvaa yksilön ongelmia ja ratkaisuyrityksiä. Ravnan kertomuksen avulla kirjailija on pukeutut sanoiksi saamelaiseen identiteettiin liittyvän keskeisen problematiikan: onko identiteetillä olemuksellinen ydin, josta yksilön on mahdotonta irtaantua, vai muuttuuko se kulloisenkin tilanteen mukaan? Monet saamelaiskirjailijat ovat käsitelleet tuotannossaan saamelaisuuden suhdetta valtakulttuuriin, mikä ilmenee valta- ja alistussuhteiden kuvauksina, yksilöiden samuuden ja eron kokemuksina ja selviytymisstrategioina.

1980-luvun proosakirjallisuus yhteiskunnallisen murroksen ja lähihistorian kuvaajana

Seuraava vuosikymmen, 1980-luku, oli saamenkielisen romaanin ja lyhytkerronnan kulta-aikaa. Palton ja Sarri Nordrån rinnalle nousi uusia romaanikirjailijoita, jotka kuvasivat saamelaisyhteisöä uudenlaisista näkökulmista. Esimerkiksi Eino Guttormin (1941–2005) *Árbeeatnan luohi* (1981, "Perintömaan joiku") herätti saamelaisissa lukijoissa suurta kiinnostusta lestadiolaisuutta käsittelevän näkökulman vuoksi.

Saamelaiskirjallisuuden keskeisiä aiheita ovat lapsuudenaikaiset koulu- ja asuntolakokemukset, joiden avulla kirjailijat ovat voineet käsitellä identiteettikysymystä, joka on samalla monien muidenkin vähemmistöjen kokemusmaailmaan liittyvää problematiikkaa. Esimerkiksi Ellen Marie Varsin (s. 1957) romaani *Kátjá* (1986) purki kaunokirjallisesti monille saamelaisille tuttuja koulu- ja asuntolakokemuksia. Samalla se avasi tietä nuortenkirjallisuudelle. Myös monet runoilijat ovat käsitelleet saamelaisten lapsuudenaikaisia koulukokemuksia ja niiden vaikutusta myöhempään elämään. Esimerkiksi Inghilda Tapion teoksessa *Ii fal dan dihte* (1995, ”Ei vain siksi”) kuvataan seitsemänvuotiaan lapsen tunteja tämän astuessa koulutielle ja joutuessa asuntolaan. Samoin Kirsti Palton runokokoelmassa *Beaivváža bajásdånsun* (1985, ”Auringon tanssi”) palataan runohenkilöiden muistoissa saamelaislapsen ja -nuoren koulukokemuksiin ja tunteuksiin, jotka raastavat mieltä vielä aikuisenakin.

1980-luvun puolivälissä Kirsti Paltto laajensi kirjallista skaalaansa. Hänen ensimmäinen aikuisille lukijoille suunnattu romaaninsa *Guhtoset dearvan min bohccot* (1987, suom. *Voijaa minun poroni*, 1986) oli vuonna 1987 Finlandia-palkintoehdokkaana. Kustannussyistä kirjan suomenkielinen käännös julkaistiin ennen saamenkielistä alkuperäistekstiä. Finlandia-palkintoehdokkuus nosti saamelaisen kirjallisuuden ensi kertaa laajemmin suomalaisen lukijakunnan tietoisuuteen, ja Palton teokset alkoivat löytää tiensä suomalaisten lukijoiden keskuuteen. *Guhtoset dearvan min bohccot* sai jatkoa romaanissa *Guržo luottat* (1991, suom. *Juokse nyt naalin poika* 1993) ja trilogian kolmas osa *Násttit muohtagierragis* (”Tähtiä hangella”) ilmestyi vuonna 2007.

Trilogiassa seurataan pienen saamelaiskylän, Rievanjärven, ihmisten elämää toisen maailmansodan ajoista 1960-luvun lopulle. Trilogia kuvaa saamelaisen ja suomalaisen maailmankuvan ja elämäntavan yhteentörmäystä ja sitä murrosvaihetta, johon koko saamelaisyhteisö joutuu hyvin lyhyen ajan kuluessa. Palton kerrontatyyli on monipolvi-ista, karnevaalimaista ja joiun kaltaista – tarinoilla ei tunnu olevan alkua eikä loppua. Henkilögalleria pitää sisällään oman kylän ja naapurikylien muodostaman sukuverkoston, laajennetun sukukunnan,

joka on myös muille alkuperäiskansoille tuttu käsite. Yhteisöllisyydestä huolimatta trilogiasta erottuu kaksi vahvaa henkilöä, nuori Johanas ja hänen äitinsä Sofe. Johanaksen kehityskertomuksessa kirjailija kuvaa saamelaisyhteisössä tapahtuvia muutoksia nuoren ihmisen näkökulmasta ja toisaalta Sofe-äidin elämän myötä- ja vastoinkäymisten kautta. Nuoresta Johanaksesta kasvaa aikuinen, jonka on löydettävä oma paikkansa modernisoituvassa yhteisössä. Vanheneva Sofe taipuu epäillen muutosten edessä, mutta hänen vahvaa kulttuuri-identiteettiään, suhdettaan luontoon ja uskoaan perinteisiin eivät mitkään muutokset horjuta.

Ensimmäisen novellikokoelman jälkeen Paltolta on ilmestynyt kolme muuta teosta, *Risten* (1980), *Guovtteoaivvat nisu* (1987, ”Kak-sipäinen nainen”) ja *Suoláduvvan* (2001, ”Varastettu”), joissa naisten emansipaatio ja toisaalta kulttuurien väliset konfliktit ovat keskeisiä teemoja. Novellikokoelma *Suoláduvvan* oli Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuuspalkintoehdokkaana vuonna 2002.

Monien muiden saamelaisten kirjailijoiden tavoin Kirsti Palton teoksista on luettavissa vahva tunnesuhde äidinkieli saameen, jota Paltto pääsi opiskelemaan vasta aikuisiässä. Saamelaiskirjailijoiden tuotannossa äidinkielen merkitys korostuu monella tasolla, ensinnäkin konkreettisesti kirjoituskielen valintana ja toisaalta epäsuorasti romaanien henkilöiden puheissa sekä runopersoonien tunteiden ja ajatusten kuvauksissa. Kielivähemmistölle äidinkielen ilmaisu ei ole itsestäänselvyys, vaan aina tietoisien valinnan tulos niin fiktion maailmassa kuin todellisessa elämässäkin.

Jovvna-Ánde Vest (s. 1948) tuli lukijoille tutuksi voitettuaan kirjakustantamojen Davvi Median ja Aschehougin kirjoituskilpailun teoksellaan *Čáhcegáddái nohká boazobálggis* (1988, suom. *Poropolku sammaloituu* 1990), minkä jälkeen hän on julkaissut viisi romaania nykyisestä asuinpaikastaan Pariisista käsin. Vestin teoksesta tekee mielenkiintoisen sen lajimäärittelystä käyty keskustelu: onko kirjailijan isästä kertova tarina luettava tosikertomuksena, vai onko se fiktiona? Teoksessaan Vest on tavoittanut saamelaisen suullisen kerronnan ytimen, jonka perustana on suhde todellisuuteen. Kaunokirjallisella

kerronnalla hän on muuttanut historiallisen aineksen fiktioksi, jolloin hän on voinut muotoilla tarinan tapahtumia, henkilöitä ja aikaa sekä kerronnan perspektiiviä eri tavalla kuin muisteluskirjallisuudessa tai suullisessa perinteessä. Vestin uusimmat teokset eivät ole herättäneet samanlaista polemiikkaa. Romaaneissaan *Kapteenin ruusu* (1991, ”Kapteenin ruusu”) ja *Eallin bihtát* (1992, ”Elämän siruja”) kirjailija kuvaa siirtolaisuutta, omista sukujuurista erkaantumista ja sitä kautta tapahtuvaa identiteetin menetystä. Molemmat teokset kuvaavat myös rasismia ja sen aiheuttamaa väkivaltaa ja terroria. Kirsti Palton tavoin Jovvna-Ánde Vest käsittelee uusimmissa romaaneissaan *Árbbolaččat I-III* (1996, 2002, 2005, ”Perilliset”) pienen saamelaiskylän ihmisten elämää ja sen muutoksia 1950–70-luvuilla.

Tenonlaakson kirjailijoiden seuraan liittyy Eino Guttormin, Kirsti Palton ja Jovvna-Ánde Vestin lisäksi myös Olavi Paltto. Vestin tavoin Paltto (s. 1940) pohtii vuonna 1995 ilmestyneessä novellikoelmassaan *Juohkásan várri* (”Jakaantunut vaara”) siirtolaisuutta, ihmisen yksinäisyyttä ja omien juurten löytämistä. Palton novellien surumielisyys ja absurdus vaihtuu humoristiseksi naapurikylän miehen Eino Guttormin kertomuskokoelmassa *Bearralat Deatnogáttis* (1998, ”Tenonlaakson helmiä”). Guttormin kieli hersyy kertomuksissa ja novelleissa, kun hän kuvaa Tenonlaakson ihmisten elämää. Saman kylän kasvatti on myös Johannes Guttorm, jonka lyhytproosateos *Jogasgátti nieiddat* (”Jokirannan tyttäret”) vie lukijansa keskelle pienen kyläpahaan markkinatapahtumia, joiden jälkeen kylä ei ole enää entisensä.

Myös norjaksi kirjoittavat Arvid Hansen, John Gustavsen, Ailu Gaup, Aagot Vinterbo-Hohr ja Magnar Mikkelsen ovat 1980-luvun keskeisiä proosakirjailijoita. Aagot Vinterbo Hohrin (s. 1936) proosarunoteos *Palimpsest* (1987, ”Palimpsesti”) palkittiin Tarjei Vesaas-palkinnolla samana vuonna. Kertojaminen näkemyksen mukaan saamelaisten historia on palimpsestinen, ja hän lähtee seuraamaan sen jälkiä saadakseen lukea ja kirjoittaa totuudellisempaa historiaa. Teosta voi tulkita myös feministisestä naiskirjoitusnäkökulmasta, jossa pohjoismainen historiankirjoitus vastaa mieskirjoitusta ja saamelaisten oma näkemys historiastaan naiskirjoitusta.

Sadun kautta lasten- ja nuortenkirjailijaksi

Saamelaisen kirjallisuuden historia olisi vaillinainen, mikäli siinä ei mainittaisi lasten- ja nuortenkirjallisuutta, sillä enemmistö nykykirjailijoista on myös lasten- ja nuortenkirjailijoita. Saamenkielisen lastenkirjallisuuden lähtökohtana on monelle kirjailijalle omakohtainen tarve: omia lapsia kasvattaessaan he ovat huomanneet, ettei saatavilla ole ollut äidinkielistä luettavaa. Niinpä he ovat alkaneet itse sepittää tarinoita, jotka myöhemmin ovat saaneet kirjallisen muodon.

Lastenkirjallisuuden syntymisen taustalla on lisäksi ollut huoli saamen kielen säilymisestä. Lastenkirjallisuuden voimakas nousu juuri 1970-luvun alussa liittyykin laajempaan kiinnostukseen saamelaislasten kasvuoloista. Erityisesti kirjailija-opettajien kasvanut tietoisuus äidinkiellisen kirjallisuuden merkityksestä lasten kielelliselle kehitykselle on ollut kimmokkeena kirjoittamiselle.

Suullisen kertomaperinteen vahvuus näkyy erityisesti lastenkirjallisuudessa. Saamelainen taidesatu syntyi perinteen pohjalta vuonna 1940, kun opettaja Hans Aslak Guttorm (1907–1992) julkaisi teoksensa *Gohccán spállli* ("Herännyt tuulispää"), joka sisälsi sadun kufittarien (maahisten) tyttäristä. Varsinaisena saamenkielisen lastenkirjan syntyhetkenä pidetään kuitenkin norjansaamelaisen Marry A. Sombyn (s. 1953) satukirjaa *Ámmul ja alit oarbmalli* (1976, "Ammul ja sininen serkku"), joka Guttormin tavoin hyödyntää kufittar-perinnettä. Saamenkielinen nuorisokirjallisuus on vielä myöhäisempi ilmiö: se syntyi 1980-luvulla ja on keskittynyt lähinnä tyttöjen tuntojen kuvaamiseen. Nykyisistä eturivin lasten- ja nuortenkirjailijoista mainittakoon Sombyn lisäksi Kirsti Paltto, Rauna Paadar-Leivo, Inger Haldis Halvari, Ellen Marie Vars, Veikko Holmberg, Tuomas Marainen, Inga Ravna Eira ja Kerttu Vuolab. Saamenkielinen lasten- ja nuortenkirjallisuus on viime vuosina kasvanut nopeasti.

Joiku ja lyriikka kohtaavat

Nykyään lyriikka on vahvin saamelaisen kirjallisuuden laji, ja se on myös tunnetuinta saamelaisalueen rajojen ulkopuolella. Yksi rakastetuimmista runoilijoista on Paulus Utsi (1918–1975), jonka ensimmäiset saamenkieliset runot julkaistiin *Samefolket*-lehdessä 1950-luvulla. Myöhemmin ilmestyi runoteos *Dikter* (1970, ”Runoja”), *Giela giela* (1974, ”Kieli kieltä”) ja postuumisti Utsin vaimonsa Inger Huuva-Utsin (1917–1985) kanssa kirjoittama *Giela gielain* (1980, ”Kieli kielellä”). Utsin poronhoitajaperhe oli joutunut jo 1850-luvun rajasuluista lähtien elämään siirtolaisena, ja sama tilanne jatkui vielä vuosisata myöhemmin. Kun Pohjois-Ruotsissa alettiin 1900-luvun alkuvuosikymmeninä rakentaa vesivoimaloita ja padota poronhoitoalueiden läpi virtaavia jokia, joutuivat poronhoitajaperheet, Utsin perhe mukaan lukien, siirtymään uusille alueille ja sopeutumaan niin kielellisesti kuin kulttuurisestikin.

On tunnettu tosiasia, että elämä siirtolaisena, diasporassa tai monikulttuurisessa ympäristössä parhaimmillaan rikastuttaa elämää ja saa ”puhkeamaan kulttuuriseen kukkaan”, mutta pahimmillaan se voi aiheuttaa erilaisia ristiriitoja. Utsin runoissa ekologinen ja jälkikolonialinen ääni on vahva, kuten *Giela giela* -runokokoelman runossa *Gáttehis gáddi* (”Rannaton ranta”). Se kuvaa niitä tunteita, kun maa häviää jalkojen alta ja vesi huuhtoo mennessään koko kotiseudun. Utsin runoissa keskeisiä kuvauksen kohteita ovat myös lapsuusajan muistot, porot ja poronhoitajien elämä (ks. myös Valkeapää 1992). Lisäksi Utsi piirsi ja oli taitava saamelaiskäsityön osaaja. Valkeapään toimittamassa elämäkerrassa Utsin piirustustaidot näyttäytyvät uudessa valossa, sillä Utsi yhdistää uudella, modernistisella tavalla kuvan ja runotekstin, jolloin runoista tulee figuratiivisia. Näistä hyviä esimerkkejä ovat runot *Førsvunna tider...Jávkan áiggitt* (1963, ”Kadonneet ajat”) ja *Sámi vuohki* (”Saamelainen tapa”, Valkeapää 1992). Palmgrenin mukaan kirjailijoilla, jotka kirjoittivat figuratiivisia runoja, on läheinen yhteys kuvataiteeseen. (Palmgren 1986, 351–352.) Tämä pitää paikkansa myös Utsin suhteen. Saamelaiskirjallisuudessa kuvan

ja tekstin yhteys ei ole kuitenkaan selitettävissä pelkästään modernismilla, vaan saamelaisille ominaisena tapana nähdä asiat ikonisina kuvina, kuten joiuissa.

Paulus Utsi oli maailmanlaajuisesti tunnetuimman saamelaisrunoilijan, multitaiteilija Nils-Aslak Valkeapään (1945–2001) esikuva ja innoittaja. Aillohaš tai Ailu, jonka nimisenä saamelaiset hänet parhaiten tuntevat, oli monella kulttuurin alalla edelläkävijä ja suunnannäyttävä, ”ofelaš”. Jo 1960-luvun lopulla hän vihastutti ja ihastutti niin saamelaisia kuin valtaväestöäkin, kun hän julkaisi ensimmäisen joikulevynsä *Joikuja* (1968). Sen jälkeen Valkeapää onkin ollut yksi näkyvimmistä joiun puolestapuhujista. Hän aloitti kirjailijanuransa julkaisemalla vuonna 1971 pamfletin *Terveisiä Lapista*, joka oli vahva saamelaiskulttuurin puolustuspuhe. Hänen esimerkkinsä innoittamana Kirsti Paltto julkaisi vastaavanlaisen pamfletin *Saamelaiset* vuonna 1973. Runoilun Aillohaš aloitti vuonna 1974 teoksella *Gida iijat čuovgadat* (suom. *Kevään yöt niin valoisat*). Se ilmestyi myöhemmin uudelleen *Ruoktu váimmus* -trilogian (”Koti sydämessä”) osana 1985. Sarjan muut osat ovat *Lávllon vizar bielločizáš* (1975, ”Laula viserrä sinirinta”) ja *Adjaga silbasuonat* (1981, ”Lähteen hopeasuonet”). Kokoelman runoja yhdistää ajallinen läheisyys, yhtenäinen lyyrinen sävy ja runojen tematiikka, samoin kuin yhteys joikurunouteen. Kokoelmasta nousee esiin Valkeapäälle ominainen filosofia: usko elämän äitiin, luontoon. (Hirvonen 1991.)

Seuraava Valkeapään runoteos oli *Beaivi, áhčážan* (1988, *Aurinko, isäni*), jolla hän voitti Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuuspalkinnon vuonna 1991. Palkinnon myötä saamelaiskirjallisuus sai laajempaa julkisuutta. *Beaivi, áhčážan* on Valkeapään teoksista mittavin ja myyttisin; jo nimi viittaa myyttiin saamelaisten alkuperästä auringon lapsina. Kirjailija onkin vaeltanut mielikuvituksessaan sukupolvien myyttien ja muistojen läpi ja nivonut ne yhteen omien muistojensa, kokemus- tensa ja mielikuvien kanssa. Valkeapää keräsi teokseensa saamelaisista kertovia kuvia kuuden vuoden ajan Skandinaviasta, Euroopasta ja aina Yhdysvalloista saakka. Toisaalta runot itsessään ovat kuvia: teos onkin sekä kuvarunoteos että runokuvateos. Eräässä radiohaastattelussaan

Valkeapää kuvasi teostaan sanalla ”govadas”. Suomeksi se tarkoittaa esinettä, jossa on paljon kuvia, eli saamelaisen kulttuurin konkreettista kohdetta – noitarumpua. Teoksen kuvia tulee lukea osana sanallisia runoja, ja ne asettautuvatkin näiden kanssa temaattiseksi kokonaisuudeksi. Teoksellaan Valkeapää on halunnut tavoittaa myös ne monet saamelaiset, jotka eivät osaa lukea saamea tai eivät yksinkertaisesti osaa saamea. Saamelaisille suku on ollut aina tärkeä, ja yksittäinen ihminen asettautuu kokonaisuuden osaksi, kun tiedetään, mihin sukuun itse kukin kuuluu. Niinpä runoteoksen kuvia katsellessa voi samalla tutkistella sukuyhteyksiä ja sukunäköisyyttä. Näin toteutuu Valkeapään tavoite kuvien perheen sisäisyydestä.

Siinä missä aurinko on saamen suvun isä, on maa saamelaisen käsityksen mukaan elämän äiti. Käsitys siitä, miten maata ja luontoa tulee kohdella, ilmenee muun muassa joikuteksteissä ja uskomuksissa. Lainaus Johan Turin kirjasta *Kertomus saamelaisista* kuvaa hyvin tunnesidettä äiti maahan:

Ja kun ihminen on hyvällä tuulella ja asiat luistavat hyvin, niin hänen mielestään maisematkin iloitsevat, ja kun ihmisellä on ikävää tai surua, niin silloin hänen mielestään itkevät kaikki maisemat ja kivet, puut ja kaikki tyynni, koko maailma, eikä hänelle ole hauskaa enää mikään mikä ennen on ollut somaa, silloin ovat päivätkin niin pitkiä, etteivät ne lopu koskaan.

Myös Aillohaš ylistää monissa runoissaan, kuten teoksessaan *Eanni, eannážan* (2001, ”Maa, äitini”), äiti maata sekä korostaa ihmisen ja luonnon välistä suhdetta. Myös muiden saamelaisten kirjailijoiden tuotannossa korostuu ihmisen voimakas suhde maisemaan, paikkaan ja luontoon. Se ilmenee voimakkaana luonnon kuvaamisena, jonka avulla projisoidaan ihmismielen liikkeitä ja tunteita.

Valkeapään runouden yhtenä keskeisenä tuntomerkkinä on sanoilla ja niiden johdoksilla leikittely ja toisaalta saamen kielelle ominaisen luontoon liittyvän terminologian käyttö. Erityistä huomiota on herättänyt *Beaivi áhčážan* runoteoksen porotokkaa kuvaava figu-

ratiivinen 272. runo, jonka kääntämiseen runoilija ei antanut lupaa. Käännöksissä se on alkuperäismuodossaan ja sen kääntäminen muille kielille olisikin mahdoton tehtävä, koska muissa kielissä ei tunneta vastaavaa terminologiaa.

Valkeapää aloitti runoteoksillaan uuden aikakauden saamelaiskirjallisuudessa. Omilla teoksillaan ja toimillaan hän halusi yhdistää eri taidelajit ja kommunikoida poikkitaiteellisesti. Näin konkretisoitui hänen oma näkemyksensä saamelaisten moniosamisesta. Saamelaisille rakkaan kirjailijan, joikaajan ja taiteilijan Nils-Aslak Valkeapään henkinen perintö vaikuttaa saamelaisessa kulttuurielämässä monella tapaa.

Valkeapäättä voi kutsua myös saamelaisen visuaalisen runouden isäksi. Jo *Ruoktu váimmus* -trilogian kuvitus ja runojen graafiset muodot olivat esteettisen kokonaisuuden rakennusosia. Sama tyyli jatkui ja vahvistui Valkeapään myöhemmässä tuotannossa, kuten teoksissa *Beaivi, áhčážan*, 1988; *Nu guhkkín dat mii lahka* (1994, ”Niin kaukana se mikä lähellä”), *jus gázzebiehtár bohkosivččii* (1996, ”jos talitiainen naurahtaisi”) sekä *girddán seivvodan* (1999, ”lennän, laskeudun”). Valkeapään aloittamaa tyyliä ovat seuranneet monet kirjailijat ja siitä on muotoutunut saamelaisen runouden tuotemerkki. Esimerkiksi Synnøve Persenin (s. 1950) runoteosten *alit lottit gir-dilit* (1981, ”siniset linnut lähtevät lentoon”), *biekkakeahtes bálggis* (1992, ”tuuleton polku”) ja *ábiid eadni* (1994, ”merten äiti”) kuvitus ja graafinen muoto rakentavat erottamattoman kokonaisuuden, samoin kuin Thomas Maraisen (s. 1945) runoteos *Duddjojun sánit* (1997, ”Työstetyt sanat”) ja monien muiden saamelaisrunoilijoiden tuotanto.

Viime vuosikymmeninä saamelaisessa runoudessa on alkanut kuulua myös muiden saamen kielten kuin pelkästään pohjoissaamen ääni. Stig Gælok Urheim (s. 1961) on julkaissut useita runokokoelmia luulajansaameksi: *O, Oarjjevuodna* (1983, ”Oi, Itävuono”), *Vuonak/Fra fjordene* (1986, ”Vuonoilta”), *Amuk... den fremmende* (1988, ”Amuk...tuntematon”), *”-ale desti!”/”-ikke mer!”* (1992, ”ei enää”), *Soaje/Venger* (1993, ”Siivet”) sekä yhdessä Kari Waag Gælokin kans-

sa, *Det dobbelte hjerte* (1994, ”Kaksoissydän”). Claudia Fofonoff (s. 1947) julkaisi koltansaameksi tarina- ja runokokoelmansa *Pååsjogg laulli/Paatsjoen laulut* vuonna 1988 ja hänen toinen runoteoksensa *Jànnam muttum nuu’bbioo’ri* (suom. *Maa muovattu toisin päin*) ilmestyi vuonna 1999. Turjansaameksi ilmestyi Oktyabrina Voronovan (1934–1990) runokokoelma *Yealla* (1989, ”Elämä”) ja muutamaa vuotta myöhemmin inarinsaameksi Aune Kuuvan (s. 1940) ensimmäinen runokokoelma *Uáináb-uv/Oainnáitgo* (1992, ”Näetkö”). Ensimmäinen eteläsaamenkielinen runoteos *Gaaltije* (”Lähde”) ilmestyi puolestaan vuonna 1987. Sen kirjoitti 74-vuotias Gaebpien Gåsta eli Gustav Kappfjell (1913–1999).

Runot naisten tunteiden tulkkina ja suonien punojina

Vaikka ensimmäiset lyriikan kirjoittajat olivat miehiä, on valta tälläkin saralla siirtynyt naisille. Runoissaan monet naiskirjailijat pohtivat sukupuolirooleja ja etsivät uudenlaista nais- ja saamelaisidentiteettiä, kuten Rauni Magga Lukkari, Risten Sokki, Inga Ravna Eira, Marry A. Somby, Inger-Mari Aikio ja Rose Marie Huuva. Näistä naislyyrikoista tuotteliain on ollut Rauni Magga Lukkari (s. 1943). Tuotannossaan Lukkari kuvaa naisen asemaa saamelaisyhteisön muutoksen pyörteisessä. Ensimmäisissä teoksissaan *Jienat vulget* (1980, ”Jäät lähtevät”) ja *Báze dearvan Biehtár* (1981, ”Hyvästi Petteri”) Lukkari pohtii runon muodossa vähemmistöpoliittisia kysymyksiä sekä saamelaisuuden ja valtaväestön välisiä suhteita.

Lukkarin teksteistä naisen äänen tunnistaa selvästi, kuten vuonna 1986 ilmestyneessä *Losses beaivegirji* -runokokoelmassa (”Synkkä päiväkirja”), joka tarkastelee kolmen sukupolven naisia: tytärtä, äitiä ja isoäitiä sekä heidän ajatuksiaan naiseudesta, äitiydestä, tasa-arvosta, rakkaudesta ja rakkaudettomuudesta. Ensimmäisiin teoksiin verrattuna näkökulma on vaihtunut yhteisön sisäiseksi ja samalla saamelaisuus

on jäänyt taka-alalle. Kokoelmassa keskeiseksi teemaksi nousee naisten yhteenkuuluvuus ja naisten omien kokemusten pohdinta osana yhteisön valtarakenteita. Teoksessaan *Mun gonagasa gollebiktasat/Min konges gylne klär* (1991, ”Kuninkaani kultavaatteet”) kirjailija on siirtynyt kollektiivisista naisten kokemuksista naisen ja miehen välisen rakkaussuhteen kuvaamiseen ja naisen minuuden etsintään, kuten myös runoteoksessaan *Arbeeadni* (1997, ”Perintöäiti”).

Inger-Mari Aikion (s. 1961) esikoisteos *Gollebiekkat almmi dievva* (1989, ”Taivas täynnä kultatuulta”) viitoittaa suuntaa uudennaiselle runoudelle, jossa naisen seksuaalisuus ja toisaalta miehen ja naisen välinen eroottinen jännite nostetaan näkyville. Myös Aikion myöhemmissä teoksissa, *Jiehkki vuolde ruonas giđđa* (1993, ”Jäätikön alla viheriöi kevät”) ja *Silkeguobbara lákca* (1995, ”Silkkisien kerma”) runon minä etsii rajojaan naisena, pyrkii rikkomaan totuttuja käyttäytymisnormeja ja ottaa itselleen sukupuoli- ja rakkauselämän alueella samanlaisia valtuuksia kuin miehetkin. Uusimmassa teoksessa *Máilmmis dása* (2001, suom. *Maailmalta tähän*) kirjailijan äänessä on tapahtunut muutos. Runon puhujana ei ole enää yksinäinen, rakkautta etsivä nainen, vaan äiti, joka elää kahden kulttuurin välissä. Lapsen kasvun avulla kuvataan, miten runon minä tasapainottelee äidin, aviovaimon ja miniän roolien välillä vieraassa kulttuuriympäristössä.

Huomattavasti vakavampia tunnetiloja kuvaa Risten Sokki (s. 1954) kaksikielisessä runoteoksessaan *Bonán bonán sogá suonaid/ Jeg tvinner tvinner slektas sener* (1996, ”Punon, punon sukuni suonia”). Sokkin teoksessa suoni on symboli, joka sitoo eri sukupolvet toisiinsa ja jonka avulla kirjailija pystyy käsittelemään sukunsa veren tahrimaa historiaa: isoisänsä teloitusta vuoden 1852 Koutokeinon tapahtumien jälkeen. *Bonán bonán sogá suonaid* -teoksen runon puhuja vie lukijansa ajasta toiseen, elämästä kuolemaan. Vaikka runoissa ilmenevätkin kaksi eri vuosilukua, 1854 ja 1954, se ei tarkoita, että kyse olisi vain sadan vuoden pituisesta ajasta. Runoissa mainitut noitarummun kuviot ja kalliomaalaukset ulottuvat kauas historiaan ja ovat ihmisten mielissä, vaikka menneen ja nykyisen välisenä aikana on syntynyt ja kuollut monta sukupolvea. Suoni symboloi tietoja, muistoja ja suvun historiaa,

joita eivät vääryydet, viranomaiset eivätkä vaikeatkaan kokemukset ole voineet pyyhkiä pois ihmisten muistoista.

Saamelainen etninen uskonto, historian ja joiun rinnalla, on ollut pitkään vaiettu aihe. Monet kirjailijat ovat etsittyneet vanhan uskonnon juurille ja ottaneet uudelleen käyttöön naisten ja elämän-suojelijoiden, Máttaráhkkán, Sáráhkkán, Juksáhkkán ja Uksáhkkán, voiman. Monille nykyajan naisille vanha saamelaisuskonto on ollut keino, jonka avulla on voinut korostaa naisen erityisasemaa suhteessa miehiin sekä eroa valtaväestöön. Toisaalta kiinnostuksen uskontoon voi nähdä pyrkimyksenä palata saamelaisuuden alkulähteille, kadotetun identiteetin juurille. Kosmisten voimien ja naisjumalien avulla naiset ovat voineet saada yhteyden menneeseen, mutta samalla he ovat voineet puhua naisen seksuaalisuudesta ja äitiydestä, kuten runoilija Inga Ravna Eira (s. 1953) on tehnyt runokertomuksessaan *Liedážan* (1996, ”Nuppuseni”). Kertomus kuvaa lapsen sikiämistä ja syntymää naisjumalien avulla. Etnisen uskonnon fragmenttien esittäminen kirjallisuudessa voidaan ymmärtää patriarkaalisen kristinuskon kritiikkinä, minkä vuoksi kaikki saamelaiset eivät hyväksy sitä.

Syntymää, kuolemaa ja ihmiselämän rajallisuutta pohtii myös Rose-Marie Huuvan (s. 1943) runoelma *Galbma rádná* (1999, ”Kylmä vieras”). Se kertoo syöpään sairastuneen naisen alter egon tuntemuksista, kun hän saa tiedon sairaudestaan, valmistautuu leikkaukseen ja parantuu. Yksinäisyys, kuolemanpelot ja kiitollisuus eletystä elämästä ja jäljellä olevista päivistä vuorottelevat runon puhujan ajatuksissa.

Saamelainen näytelmäkirjallisuus ja teatteri

Fellmanin muistiinmerkitsemistä muinaisjoiuista voi havaita, että monet niistä rakentuvat muun muassa noitien välisten dialogien kuvauksille. Ne muistuttavat rituaalisia pienoisnäytelmiä, ja niiden voi ajatella olevan saamelaisen draaman alku. Saamelaisen teatterin synty

ajoittuu 1970-luvun alkuun. Vuonna 1971 Ruotsin Jokkmokkiin perustettiin harrastajateatteri *Dálvadis*, jolla oli merkittävä rooli 1970-luvun lopulla saamelaisen kulttuuriautonomian ja kansallistunnon nostamisessa. Vastaavanlaisia harrastajateatteriryhmiä perustettiin eri puolille saamelaisaluetta: Norjan Koutokeinon *Beaivváš Sámi Teáhter* (1981), Suomen Outakoskelle *Rávgoš*-teatteri (1981) ja Norjan Snåsaan eteläsaamelainen teatteriryhmä (1980). Saamelaisteatterit *Beaivváš* ja *Dálvadis*, jonka nykyinen asemapaikka on Kiirunassa, ovat vakiinnuttaneet asemansa ja toimivat nykyään ammattiteattereina.

Ensimmäiset saamenkieliset näytelmätekstit syntyivät koulujen toimintaa varten, mutta varsinaisen näytelmäkirjallisuuden voidaan katsoa alkaneen teatteritoiminnan myötä ja toisaalta sen ansiosta, että valtakulttuurin laitosteatterit kiinnostuivat saamelaisnäytelmistä. Ensimmäisiä näytelmäkirjailijoita oli Kirsti Paltto, jonka suomenkielinen näytelmä *Liemmajoen Anni* (1976) oli kirjoitettu Rovaniemen kaupunginteatterille. Paltton suomenkielisiä kuunnelmatekstejä on esitetty Suomen Yleisradiossa, minkä lisäksi hän on kirjoittanut ja ohjannut saamenkielisiä näytelmiä *Rávgošille*. *Rávgošin* ensimmäiset näytelmät kirjoitti ja ohjasi Eino Guttorm.

Beaivváš-teatterilla on ollut saamelaiselle näytelmäkirjallisuudelle keskeinen merkitys, sillä se on voinut työllistää kirjailijoita tilausteksteillä. Muun muassa John Gustavsenin, Marry A. Sombyn, Rauni Magga Lukkarin, Inger Margarethe Olsenin ja Nils Utsin näytelmiä on ollut teatterin ohjelmistossa. John Gustavsenin (s. 1943) kirjoittama *Gumpegoddi* ("Sudenpyytäjä") esitettiin 1990-luvun alussa ja se kertoi Johan Turin elämästä. Rauni Magga Lukkarin käsikirjoitukseen pohjautuva monologi *Dearvvuodat* (1992, "Terveisiä") käsitteli nuorten itsemurhia. Samana vuonna esitettiin Inger Margarethe Olsenin ensimmäinen näytelmä *Earálágan* (1992, "Erilainen") rockmusikaalina, jossa tarkastellaan nuorten elämää erilaisuuden ja homoseksuaalisuuden näkökulmasta. Olsenin *Giegat guhkket* (1993, "Käet kukkuvat") esittelee kolttavähemmistön elämää toisen maailmansodan aikana, ja vuotta myöhemmin esitetty *Skoavdnji* ("Mörkö") pohtii perheväkivaltaa ja naisten seksuaalista alistamista. Marry A. Sombyn satunäytelmä

Ráhkisvuodá soahki (1996, ”Rakkauden koivu”) käyttää saamelaista kertomusperinnettä lähtökohtanaan. Näyttelijänä paremmin tunnetun Nils Utsin käsikirjoitus *Eatni váibmu vardá* (2000, ”Äidin sydän on verillä”) on historiallinen kuvaus saamelaispolitiikan vaiheista 1900-luvun alun Norjassa. Saamelaistaustasta huolimatta teatterien ohjelmistoissa on ollut myös klassisia näytelmiä saamelaisversioina, tanssiteatteriesityksiä sekä muiden alkuperäiskansojen kulttuuriin pohjautuvia ja niistä vaikutteita saaneita esityksiä.³

Saamelaisteatterit ovat toimintansa alusta asti tarttuneet ennakkoluulottomasti moniin saamelaisyhteisöä koskettaviin arkoihin aiheisiin. Toisaalta ne ovat olleet poliittisesti kantaaottavia silloin, kun valta-yhteisöt ovat omilla toimillaan pyrkineet kaventamaan saamelaisten elinoloja.

Saamelaisen kirjallisuuden kehitys ja uudet haasteet

Saamelaisen kirjallisuuden kehitys 1970-luvulta nykypäivään heijastelee muutoksia, jotka liittyvät saamelaisten asemaan vähemmistönä ja alkuperäiskansana. 1970- ja 1980-lukujen kirjailijat olivat kokeneet henkilökohtaisesti, miten koulu oli riistänyt heiltä äidinkielen, identiteetin ja kulttuurin. Kirjoittamisellaan he purkivat näitä kollektiivisia kokemuksiaan ja samalla kehittivät äidinkielistä ilmaisua. Monien kirjailijoiden teoksissa on ollut mahdollisuus käsitellä saamelaisuuteen liittyviä kipeitä kokemuksia etäännyttämällä ne runohenkilöiden kokemuksiksi tai fiktion tapahtumiksi. 1970- ja 1980-luvuilla kirjoittaminen oli myös etnopolitiittista, saamelaisen vähemmistön oikeuksien puolustamista.

1990-luvulla saamelaisten asema sai tunnusta monilla yhteiskunnan osa-alueilla ja lainsäädännössä. Muun muassa saamen kielilait

3. Vuonna 2008 ilmestyi Veli-Pekka Lehtolan kirjoittama *Beaivváš Sámi Teáhter*, saamelaisteatterin historia saameksi.

astuivat voimaan Pohjoismaissa, saamelaisten kulttuuri-itsehallinto vahvistui, ja 1990-luvulta lähtien äidinkielistä opetusta on jo saanut monissa kouluissa koko oppivelvollisuusiän ajan. Niinpä nykykirjailijoilla ei ole enää samanlaisia kollektiivisia asioita ajettavanaan kuin muutama vuosikymmen sitten, vaan katse on kääntynyt oman minän ja lähiyhteisön kriittiseen tarkasteluun.

Teoksillaan kirjailijat ovat myös halunneet palauttaa saamelaisten menneisyydelle ja kulttuurille sen arvon, joka sille kuuluu muiden kulttuurien rinnalla. Tuotannossaan he ovat tehneet näkyväksi sen, mikä on ollut näkymätöntä ja hävettävää vuosisatojen ajan. Monet kirjoittajat ovat löytäneet suullisesta perinteestä, kuten saduista, tarinoista, mytologiasta ja joikurunoudesta sen voiman, jonka avulla he ovat alkaneet rakentaa positiivista identiteettiä. Joiusta tuli esimerkiksi yksi keskeisimmistä saamelaisen kulttuurin ja identiteetin symboleista 1970-luvulla, ja sen vaikutus heijastui myös kirjallisuuteen. Varsinkin nuoret runoilijat kokivat omakseen joiun tavan ilmaista asioita: sen välitön suhde luontoon ja sen muotokieli ovat olleet lyyrikoille runouden perusmateriaalina. Nykykirjailijoiden runot ovat lähes poikkeuksetta vapaamittaisia ja puheenomaisia, ja niissä esiintyy runsaasti joiulle ominaista kuvailmaisua. Epiikan taustalla puolestaan vaikuttavat suullinen kertomaperinne ja uskomusmaailma. Ne näkyvät kerronnan muotokielissä ja perinneaineksen käytössä. Saamelainen kirjallisuus tukeutuukin vahvasti kulttuuriperintöön: siinä on sen vahvuus ja tulevaisuus.

Käytännössä saamen kieli on ollut laajemmin kirjallisen ilmaisun kielenä vasta vajaat 40 vuotta. Nuoruudesta huolimatta saamelainen kirjallisuus on lyhyessä ajassa kehittynyt yhdeksi saamelaiskulttuurin keskeisimmäksi ja monipuolisimmaksi taidemuodoksi. Edesspäin on vielä haasteita, jotka ovat yhteisiä monille alkuperäiskansoille ja vähemmistökielten puhujille.

Monikulttuurisuus painottaa erilaisuuden ja samanlaisuuden sovittelumahdollisuuksia sekä totuuden monitulkintaisuutta. Parhaimmillaan monikulttuurisuus lähenee ideaalia tasa-arvoisuutta, jossa monimuotoisuus ymmärretään keskeisenä arvona. Myös saamelaisessa kaunokirjallisuudessa määritellään, kuvataan tai kyseenalaistetaan saamelaisten keskinäisiä, eri etnisten ryhmien ja sukupuolten välisiä eroja, samoin kuin toisaalta kyseenalaistetaan stereotypioita ja vakiintuneita käsityksiä saamelaisuudesta ja sukupuolesta. Saamelaiskirjailijat haluavat myös kuvata saamelaisia niin yksilöllisellä kuin kollektiivisella tasolla saamelaiskulttuurin omista lähtökohdista käsin ja siten osallistua kirjoittamisellaan tiedon tuottamiseen. He pyrkivät korostamaan saamelaisten olemassaolon oikeutusta ja kulttuurista selviytymistä.

Monikulttuurisen yhteiskunnan tuntomerkkinä pidetään eri etnisten ryhmien poliittista huomioimista. Tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että vähemmistöjen kirjallisuutta käännetään valtaväestön kielille, jotta vähemmistön edustajien ääni ja näkemykset olisivat myös valtaväestön luettavissa. Kirjoittaminen ei ole pelkästään viestintäväline, vaan sen avulla vähemmistöllä ja alistetulla kansanosalla on mahdollisuus tuottaa tietoa, jolla voidaan jopa kumota ja mitätöidä tai ainakin horjuttaa enemmistön valtarakenteita. Omalta osaltaan saamelaisten eri taidelajeista kirjallisuus on eheyttänyt saamelaiskulttuuria ja tuonut kaunokirjallisin keinoin näkyville yksittäisten ihmisten kokemuksia ja erilaisia yksilöllisiä ja yhteisöllisiä selviytymisstrategioita.

LÄHTEET

- AIKIO, INGER-MARI (myöh. Aikio-Arianaick) 1989. *Gollebiekkat almmi dievva*. Guovdageaidnu. DAT.
- AIKIO, INGER-MARI 1993. *Jiehki vuolde ruonas gidđa*. Guovdageaidnu. DAT.
- AIKIO, INGER-MARI 1995. *Silkeguobbara lákca*. Guovdageaidnu. DAT.
- AIKIO, INGER-MARI 2001. *Máilmmis dása*. Guovdageaidnu. DAT.
- EIRA, INGA RAVNA 1997. *Liedážan*. Kárášjohka. Davvi Girji.
- FOFONOFF, CLAUDIA 1988. *Páášjogg laulli. Paatsjoen laulut*. Omakustanne.
- FOFONOFF, CLAUDIA 1998. *Jánnam muttum nuu 'bbioo 'ri*. Kárášjohka. Davvi Girji.
- GAEBPIEN GÅSTA (Kappfjell, Gustav) 1987. *Gaaltije*. Guovdageaidnu. DAT.
- GUSTAVSEN, JOHN 1991. *Gumpegoddi*. Beaivváš Sámi Teáhter. Guovdageaidnu.
- HÆTTA, LARS-BÆR, ANDERS 1982. *Muitalusat. Doaimm. Thor Frette*. (Alk. 1958.) 2. painos. Tromsø. Universitetsforlaget.
- HÆTTA, LARS-BÆR, ANDERS 1993. *Usko ja elämä (Muitalusat)*. Suom. Pekka Sammallahhti. Utsjoki. Girjegiisá.
- LAULA, ELSA 1904. *Inför lif eller död? Sanningsord i de lappska förhållandena*. Stockholm.
- LUKKARI, RAUNI MAGGA 1980. *Jienat vulget*. SČSD. Helsseg.
- LUKKARI, RAUNI MAGGA 1981. *Báze dearvan Biehtar. Gáresavvon. Vuovjjuš*.
- LUKKARI, RAUNI MAGGA 1986. *Losses beaivegirji*. Guovdageaidnu. DAT.
- LUKKARI, RAUNI MAGGA 1991. *Mu gonagasa gollebiktasat. Min konges gylne klær*. Oslo. Gyldendal Norsk forlag.
- LUKKARI, RAUNI MAGGA 1997. *Árbeeadni*. Kárášjohka. Davvi Girji.
- OLSEN, INGER MARGRETHE 1992. *Earálágan*. Beaivváš Sámi Teáhter. Guovdageaidnu.
- OLSEN, INGER MARGRETHE 1992. *Giegat guhkket*. Beaivváš Sámi Teáhter. Guovdageaidnu.
- OLSEN, INGER MARGRETHE 1994. *Skoavdnji*. Beaivváš Sámi Teáhter. Guovdageaidnu.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1971. *Soagnu*. SČST 31. Helsseg.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1973. *Saamelaiset*. Helsinki. Tammi.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1976. *Liemmajoen Anni*. Rovaniemen kaupunginteatteri. Rovaniemi.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1976. *Risten*. SČST. Helsseg.

- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1985. *Beaivváža bajásdânsun*. Deatnu. Jårgalæddji.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1986. *Voijaa minun poroni (Guhtoset dearvan min bohccot)*. Suom. Eino Kuokkanen. Oulu. Pohjoinen.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1987. *Guhtoset dearvan min bohccot*. Guovdageainu. DAT.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1989. *Guovtteoaivvat nisu*. Ohcejohka. Gielas.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1991. *Guržo luottat*. Ohcejohka. Gielas.
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 1993. *Juokse nyt naalin poika*. Suom. Eino Kuokkanen. Oulu. Pohjoinen
- PALTTO, KIRSTI (Kirste) 2007. *Násttit muohtagierragis*. Davvi Girji. Kárášjohka.
- PERSEN, SYNNOVE 1981. *alit lottit girdilit*. Gáresavvon. Vuovjjuš-Lágádus.
- PERSEN, SYNNOVE 1992. *biekkakeahtes bálggis*. Iggaldas. Idut.
- PERSEN, SYNNOVE 1994. *ábiid eadni*. Iggaldas. Idut.
- RANTA-RÖNNLUND, SARA 1971. *Náðevalpar. Berättelser om nomader och nybyggare i norr*. Stockholm. Askild & Kärnekull
- RANTA-RÖNNLUND, SARA 1972. *Näjder. Berättelser om trollkarlar och trolldom i sameland*. Stockholm. Askild & Kärnekull.
- RANTA-RÖNNLUND, SARA 1973. *Njoalpas söner. Berättelser om dagligt liv i norr*. Stockholm. Askild & Kärnekull.
- RANTA-RÖNNLUND, SARA 1975. *Armon penikoita*. Ruotsinkielisistä alkuteoksista *Náðevalpar* ja *Njoalpas söner* lyhentäen suom. Meri Utrio. Helsinki. Tammi.
- RANTA-RÖNNLUND, Sara 1978. *Sist i rajden . Berättelsen om ett uppbrott*. Stockholm. Askild & Kärnekull.
- SARRI NORDRÅ, ANNOK 1973. *Ravnas Vinter* = RV. Oslo. J. W. Cappelen's Forlag.
- SARRI NORDRÅ, ANNOK 1975. *Fjellvuggen* = FV. Oslo. J. W. Cappelen's Forlag.
- SARRI NORDRÅ, ANNOK 1977. *Gutten som ville sette spor etter seg*. Oslo. J.W. Cappelen's Forlag.
- SARRI NORDRÅ, ANNOK 1981. *Avsked med Saivo* =AMS. Oslo. J.W. Cappelen's Forlag.
- SARRI NORDRÅ, ANNOK 1989. *Lapplandsraderingar*. Stockholm.
- SČST(D) Sámi Čuvgetusseärvvi toaimmatusak.
- SIRMA, OLAUS 1673. *Kulnasatz niraosam ja Morsæ freurogh*. – Joannis Schefferus, *Lapponia*. Francofurti, 282–284.
- SOKKI, RISTEN 1996. *Bonán bonán soga suonaid. Jeg tvinner tvinner slektas sener*. Oslo. Gyldendal Norsk Forlag.
- SOMBY, MARRY AILONIEIDA 1976. *Ammul ja alit oarbmealli. Govuheapmi Biret Marit Hetta*. Oslo. Tiden Norsk Forlag.
- TAPIO, INGHILDA (Inger) 1995. *Ii fal dan dihte*. Guovdageaidnu. DAT.

- TURI, JOHAN 1910. *Muitalus samid birra*. Andet oplag. Kjøbenhavn.
- TURI, JOHAN 1979. *Kertomus saamelaisista*. (Alk. 1910.) Suom. Samuli Aikio. Helsinki. WSOY.
- TURI, JOHAN 1987. *Muitalus sámii birra*. (Alk. 1910.) Doaimm. Samuli Aikio–Mikael Svonni. Johkamohkki. Sámi Girjiit.
- UTSI, PAULUS 1974. *Giela giela*. Uppsala. Almqvist & Wiksell.
- UTSI, PAULUS & INGER 1980. *Giela gielain*. Jokkmokk.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1971. *Terveisiä Lapista*. Helsinki. Otava.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1974. *Giđa iijat čuovgadat*. Oulu.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1976. *Lávlo vizar biello-cizaš*. Kemi. Sabmelas doaimahus.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1980. *Kevään yöt niin valoisat (Giđa iijat čuov'gadat)*. Suom. Anneli Rosell. WSOY. Helsinki.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1981. *Adjaga silbasuonat*. Vuovjjus.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1985. *Ruoktu váimmus*. Guovdageaidnu. DAT.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1988. *Beaivi, áhčážan*. Guovdageaidnu. DAT.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1992. *Aurinko isäni (Beaivi áhčážan)*. (Alk. 1988.) Suom. Pekka Sammallahti. Guovdageaidnu. DAT.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 2001. *Eanni, eannážan*. Guovdageaidnu. DAT.
- VEST, JOVNNA-ÁNDE 1988. *Čáhcegáddái nohká boazobálggis*. Kárášjohka. Davvi Girji.
- VEST, JOVNNA-ÁNDE 1990. *Poropolku sammaloituu (Čáhcegáddái nohká boazobálggis)*. (Alk. 1988.) Suom. Eino Kuokkanen. Oulu. Pohjoinen.
- VORONOVA, OKTYABRINA 1989. *Yealla*. Murmansk.
- VARS, ELLEN MARIE 1986. *Kátjá*. Kárášjohka. Davvi Media.
- VINTERBO-HOHR, AAGOT 1987. *Palimpsest*. Kárášjohka. Davvi Media.

KIRJALLISUUS

- Beyond the Wolf Line. An Anthology of Sámi Poetry* 1996. Englanniksi käänt. Pekka Sammallahti ja Anthony Selbourne. Guildford. Making Waves.
- Čállagat I–XVI* 1973–1981. Kárášjohka. Sámi Gir'jilav'digad'di.
- DONNER, OTTO 1876. *Lieder der Lappen*. Helsingfors.
- FELLMAN, JACOB 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II*. Helsingfors. Finska litteratursällskapet.

- HIRVONEN, VUOKKO 1995. *Sydämeni palava. Johdatus saamelaiseen joiku- ja kertomusperinteeseen, taiteeseen ja kirjallisuuteen*. Oulun yliopiston taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja. A. Kirjallisuus 4. Oulu. Oulun yliopisto.
- HIRVONEN, VUOKKO 1999. *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki. SKS.
- Ildstenene synger* 1984. Toim. ja käänt. Laila Stien. Oslo. Nordnorsk Forfatterlag. Tiden Norsk Forlag.
- In the Shadow of the Midnight Sun. Contemporary Sami Prose and Poetry* 1996. Red. and intr. Harald Gaski. Kárášjohka. Davvi Girji.
- ITKONEN, ERKKI 1940. "Olaus Sirman kotiseudusta ja kielestä." – *Virittäjä* 44. 334–349.
- JALVI, PEDAR 1981. *Muottačalmít (Muohtačalmmit)*. (Alk. 1915.) 2. painos. Ohcejohka. Sámiráddi.
- LARSEN, ANDERS 1992. *Bæivve-Álgo (Beaivedlgu)*. (Alk. 1912.) – Sátnedáidu (Jalvi, Pedar–Larsen, Anders). 3. painos. Kárášjohka. Davvi Girji.
- LEHTOLA, VELI-PEKKA 1997. *Saamelaiset – Historia, yhteiskunta, taide*. Inari. Kustannus-Puntsi.
- LIEBKIND, KARMELA 2000. "Kun kulttuurit kohtaavat." – *Monikulttuurinen Suomi. Etniset suhteet tutkimuksen valossa*. Toim. Karmela Liebkind. Helsinki. Gaudeamus. 13–27.
- LUNDMARK, BO 1979. *Anders Fjellner. samernas Homeros och diktningen om solsönerna*. – Acta Bothniensia occidentalis. Skrifter i västerbottnisk kulturhistoria 4. Umeå.
- MARTIKAINEN, TUOMAS & SINTONEN, TEPPO & PITKÄNEN, PIRKKO 2006. "Johdanto." – *Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa*. Toim. Tuomas Martikainen. Tietolipas 212. Helsinki. SKS.
- PALMGREN, MARJA-LEENA 1986. *Johdatus kirjallisuustieteeseen*. Porvoo. WSOY.
- SERGEJEVA, JELENA 1995. "Oktjabrina Voronova, the First Kola Sami Writer." – *On the Terms of Northern Woman*. Toim. Sinikka Tuohimaa & Nina Työlähti & Asbjørg Fyhn. Femina Borealis Publication 1. Northern Gender Studies Publication 1. Oulu. University of Oulu. 148–152.
- VALKEAPÄÄ, NILS-ASLAK 1992. "Gielain gielain." – *Paulus Utsi. Don čanat mu alcesat* (doaimm. Nils-Aslak Valkeapää). Guovdageaidnu. DAT. 35–55.
- Våja våja nana nana* 1991. Ed. Harald Gaski. Oslo. LNU/J.W. Cappelen.
- Vårt liv. Samiska dikter* 1991. Arvidsjaur. Same Átnam.

Erilaisuuden kokemuksesta moniarvoisuuteen – romanien ja matkaajien kirjallisuus Pohjoismaissa

Kiba Lumbergin teokset *Musta perhonen* (2004) ja *Repaleiset siivet* (2006) herättivät suomalaisessa mediassa vilkasta keskustelua romaninyhteisöstä ja sen suhteesta valtaväestöön ja yhteiskuntaan.⁴ Lumbergin kirjojen vastaanotto keskittyi paljolti romaniväestöön kohdistuvaan syrjintään ja romaninyhteisön sisäisiin käytäntöihin ja tapoihin, joiden nähtiin olevan osin ristiriidassa modernin yhteiskunnan normien ja näkemysten kanssa. Esille nostettiin erityisesti romaninaisten ja -lasten asema. Lumbergin teokset kuvaavatkin nuoren tytön, Memesan, kehitystarinaa. Memesa jättää heimonsa teini-ikäen kynnyksellä, koska hän ymmärtää, ettei voi elää romaninaisen perinteisessä roolissa.

Useimmat Kiba Lumbergin (s. 1956) kirjojen esittelyt ja arviot keskittyivät juuri Lumbergin ja kertojaminä Memesan etniseen taustaan kehitystarinaa selittävänä ja kehystävänä tekijänä. Kirjat esiteltiin ”romanikirjallisuutena”, ja ne nähtiin kuvauksina sosiaalisesti ja

4. Trilogian kolmas osa *Samettiyo* ilmestyi vuonna 2008.

kulttuurisesti stigmatisoidun ryhmän elämästä. Sen sijaan vähemmän huomiota kiinnitettiin Lumbergin kyseenalaistamaan heteronormatiiviseen maailmankuvaan, joka tematisoituu erityisesti *Repaleiset siivet* -romaanissa. Memesa ymmärtää olevansa homoseksuaali ja kokee kotoa lähdettyään ensimmäisen rakkaussuhteensa naiseen. Voi kysyä, eikö Memesan pako omaistensa luota ja hänen tarinansa kokonaisuudessaan kuvaa ensisijaisesti lesboidentiteettiin liittyvää syrjäytymistä. Kuten Tiina Rosenberg (2002, 106–115) on huomauttanut, seksuaalisuus ja seksuaalinen identiteetti ovat kategorioita, jotka unohdetaan usein niin taideteosten kritiikissä kuin feministisessä tutkimuksessakin. Teoksen vastaanotossa kategorioiksi, joiden kautta Memesan tarina ymmärrettiin, hahmottuivat etnisyys, rotu, luokka ja sukupuoli.

Luon seuraavassa yleiskatsauksen romanien ja matkaajien⁵ Pohjoismaissa kirjoittamaan kirjallisuuteen. *Matkaajat* ("resande"), joita on kutsuttu "tattareiksi", ovat Ruotsissa ja Norjassa asuva ryhmä, jonka on arveltu olevan sukua romaneille. On myös esitetty, että ryhmiä yhdistävät lähinnä niiden yhteiskunnallinen ja taloudellinen tilanne, tietyt ammatit ja kiertävä elämäntapa (Hazell 2002, 45–52). Tanskasta ja Islannista en ole romanien ja matkaajien kirjoittamaa kaunokirjallisuutta löytänyt; niinpä rajaan käsittelyni Norjan, Ruotsin ja Suomen tilanteeseen. Tarkastelen myös kertojien tapaa hahmottaa *romani-identiteetin* rajoja. Olen kiinnostunut siitä, miten identiteetti rakentuu intersektionaalisten kategorioiden (rotu/etnisyys, sukupuoli/naiseus-mieheys, seksuaalisuus, luokka, ikä) leikkauspisteissä.

Olen valinnut tutkimuskohteekseni kirjailijoita, jotka samastavat itsensä romaneihin tai matkaajiin. Vaikka esittelen kirjoitukseni yleisessä osuudessa useampia kirjailijoita, käytän romani-identiteettiä analysoivassa osuudessa esimerkkeinäni vain Veijo Baltzarin, Britt Karin Larsenin, Kiba Lumbergin ja Katarina Taikonin tuotantoa. Nämä kirjailijat ovat käsitelleet romani-identiteetin rajoja monipuolisella ja problematisoivalla tavalla kaunokirjallisessa tuotannossaan.

5. Esimerkiksi Lindgren & Eskeland & Norman (2003, 165) käyttävät tätä nimitystä kyseisestä ryhmästä.

Intersektio on käsite, joka sekä yhdistää (latinan *inter*, yhdistäminen, välinen) että erottaa (*sectio*, rikki-, läpileikkaus). Näin termi korostaa kategorioiden sekä yhteisiä että erottavia piirteitä ja tehtäviä. (Rosenberg 2007, 81.) Yleistävästi voi sanoa, että intersektionaalisen analyysin tarkoituksena on pohtia, miten kulttuurisen, yhteiskunnallisen ja diskursiivisen vallan puutetta ilmaisevat kategoriat limittyvät ja miten ne rakentavat ja ylläpitävät toisiaan (de los Reyes & Mulinari 2005; Lykke 2005; Rosenberg 2007). Päämääränä ei ole kategorioiden toisiinsa lisääminen tai niiden kasaantuvan yhteisvaikutuksen analysointi vaan pikemmin niiden keskinäisen dynamiikan tarkastelu. Tästä näkökulmasta vähemmistö- ja naistutkimuksessa usein käytetyllä termillä *kaksinkertainen* (tai *kolmin-nelinkertainen*) *marginalisointi* ei ole kirjoituksessani ensisijaista selitysarvoa.

Intersektionaalinen analyysi ei sinänsä edusta uudenlaista ajattelutapaa: onhan esimerkiksi rodun, etnisyyden ja luokan liittymäkohtia kuvattu jo 1800-luvun loppupuolella. Intersektionaalinen tutkimus juontaa juurensa 1970-luvun vaihtoehtoisesta feministisestä tutkimuksesta, jolloin intersektionalismin teoretisointi sai alkunsa muun muassa feministisen marxismin, jälkikoloniaalinen feminismi ja queer-feministisen tutkimuksen piirissä. (Lykke 2005, 8–9.) Identiteettipoliittiset ongelmanasettelut ovat liittyneet kaikkiin näihin suuntauksiin. Käsittelemässäni kirjallisuudessa identiteetinmuodostus ja kertojien kuvaama kollektiivinen tai yksilöllinen omakuva näyttäytyvät sangen selkeästi yhteiskunnallisen identiteettipoliittikan alueella muovautuvina kategorioina. Vaikka identiteetti on sosiaalinen rakennelma, muuttuva ja kontekstisidonnainen, sen vaikutukset ovat ”tosia” ja konkreettisia yksilön ja yhteisöjen kannalta. Analyysini lähtökohta on, että identiteetti muovautuu myös aktiivisten tekojen ja käytänteiden kautta, jotka myös limittyvät yksilön tai kollektiivin ylläpitämään tarinaan omasta itsestään (vrt. Giddens 1997, 67–68).

Kuten tunnettua, tulkinta on kontekstisidonnainen eli aikaan, paikkaan, yhteiskunnan käytäntöihin ja valtarakenteihin sidottu prosessi. Siksi pyrin antiessentialisoivaan analyysiin, ja yritän huomioida *romani-identiteetin* muuttuvaisuuden ja moninaisuuden. Miten

romani-identiteettiä ja sen rajoja kuvataan? Hahmottuvatko ”rotu” ja etnisyys tärkeämpinä kategorioina kuin sukupuoli, seksuaalisuus tai seksuaalinen identiteetti? Millä tavalla ikä liittyy romani-identiteetin ymmärtämiseen?

Romanit ja matkaajat Pohjoismaissa

Puutteellisten tilastojen vuoksi romanien ja matkaajien lukumäärää on vaikea arvioida. Romaneja on arvioitu olevan koko maailmassa 10–20 miljoonaa (Fraurud 2003, 39). Pohjoismaista Ruotsissa on eniten romaneja: virallisen arvion mukaan heitä on noin 20 000. Luku ei kuitenkaan sisällä matkaajia, joita on suunnilleen yhtä paljon. Ruotsissa romanit on virallisesti jaettu viiteen eri ryhmään: ruotsalaisiin romaneihin, suomalaisiin romaneihin, matkaajiin, Pohjoismaiden ulkopuolelta saapuneisiin romaneihin ja vasta maahan saapuneisiin romaneihin. On mainittava, että romanit itse usein näkevät valtion virallisen luokittelun näihin viiteen ryhmään keinotekoisena. Kriittikkiä on aiheuttanut myös se, että kaikki romanit ja matkaajat on luokiteltu rinnakkaisiksi tai samaa alkuperää oleviksi ryhmiksi. Osa romaneista ja matkaajista katsoo kuuluvansa samaan tai toisilleen läheisiin vähemmistöryhmiin, kun taas osa romaneista ja matkaajista kieltää näiden ryhmien välisen yhteyden (Hazell 2002, 46–52).

Vaikka nykyinen pohjoismainen identiteettipolitiikka saattaakin luoda essentialisoivia eli olemuksellistavia kategorioita, on hyvä pitää mielessä, että romanien ja matkaajien keskusjärjestöt ovat olleet mukana siinä poliittisessa prosessissa, jossa kyseiset luokittelut on luotu. Uusien identiteettien – ja liittoumien – luominen synnyttää usein kitkaa vähemmistöjen välillä, sillä kysymys liittyy myös uusien poliittisten valtarakennelmien syntyyn. On selvää, että esimerkiksi Pohjoismaissa vuosisatoja asuneilla romanisuvuilla on erilaisia tarpeita kuin vasta tänne muuttaneilla pakolaisilla. Norjassa elää arviolta 2 000–6 000

matkaajaa ja 300–400 romanian. Suomen romanien lukumääräksi on arvioitu noin 10 000. Tanskassa arvioidaan olevan noin 2 000–3 000 romanian.

Romanit alkoivat vaeltaa Pohjoismaihin 1500-luvulla. Aikojen kuluessa heitä on saapunut eri puolilta Eurooppaa, Baltian maista ja Venäjältä. Romanien ja matkaajien suhdetta ei ole täydellisesti selvitetty, mutta monet tutkijat ovat maininneet, että osa varhain Pohjoismaihin saapuneista romanien jälkeläisistä lasketaan tätä nykyä matkaajiin. On myös esitetty, että matkaajat voidaan katsoa sosiaalisiksi luokaksi, jonka yhteinen nimittäjä on ollut lähinnä kiertävä elämäntapa ja tietyt ammatit. Urbanisoitumisen myötä matkaajien ja romanien elämäntilanne on kuitenkin muuttunut, ja näin myös yksilöllistä identiteettiä ja ryhmäidentiteettiä muovaavat tekijät ovat saaneet uusia piirteitä.

On arvioitu, että romanikielen eri varieteetteja on kaikkiaan kuitisenkymmentä. Ruotsissa puhutaan niin kutsuttua Ruotsin romanian, jossa on kaksi alamurretta. Valakilaisia murteita on Pohjoismaissa puhuttu aina 1800-luvulta lähtien. Ruotsiin 1980- ja 1990-luvuilla entisestä Jugoslaviasta saapuneet romanit puhuvat arlia, sintoa ja burgurjia. Norjassa matkaajien kieltä kutsutaan rommaniksi ja romanien kielestä käytetään nimitystä romanes. Suomen romanien kieltä kutsutaan Suomen romaniksi. (Fraurud 2003.)

Radikaalista 1960-luvusta EU-aikaan

Romanien ja matkaajien kirjallisuudesta on olemassa sangen vähän katsauksia ja kirjallisuushistoriallisia tutkimuksia. Rajko Djuricin *Die Literatur der Roma und Sinti* (2002) luo yleiskatsauksen Euroopassa kirjoitettuun romanikirjallisuuteen. Djuric omistaa tutkielmassaan muutaman sivun myös Suomen ja Ruotsin romanien kirjallisuudelle. Gunilla Lundgrenin *Svarta Rosor Kale Ruze. Romsk litteratur, kultur och historia* (2003) puolestaan sisältää lyhyehkön esittelyn romanien

kirjallisuudesta, kulttuurista ja historiasta sekä kahdentoista eurooppalaisen romanikirjailijan esittelyt. Pohjoismaisesta romanikirjallisuudesta on tämän lisäksi julkaistu artikkeleita (esim. Kopsa-Schön 2002; Gröndahl 2005).

Romanien ja matkaajien Pohjoismaissa kirjoittama kaunokirjallinen tuotanto voidaan jakaa yleisesti kahteen jaksoon. Nämä jaksot kytkeytyvät Pohjoismaiden vähemmistöpolitiikan kehitykseen ja tämän myötä etnisten ryhmien lisääntyviin mahdollisuuksiin osallistua identiteettipolitiikkaan ja saada näkyvämpää jalansijaa kulttuurielämässä. Ensimmäisen vaiheen voi nähdä saaneen alkunsa Veijo Baltzarin (s. 1942) ja Katarina Taikonin (1932–1995) tuotannosta 1960-luvulla, jolloin romanikysymys nousi Pohjoismaissa julkisuuteen. Taikonin omaelämäkerrallinen *Zigenerska* (1963, ”Mustalaisnainen”) käsittelee paljolti samoja teemoja kuin hänen suurta huomiota saanut, nuorisokirjallisuuden klassikoksi muodostunut *Katitzi*-sarjansa (1969–1980). Sarja kertoo nuoren Katitzin vaiherikkaasta, usein raskaasta elämästä sekä romaniihyteisössä että valkolaisten parissa Ruotsissa. Baltzarin esikoisteos *Polttava tie* julkaistiin vuonna 1968, ja se herätti ilmestytessään suurta mielenkiintoa. Kirja käännettiin jo vuonna 1969 ruotsiksi. Baltzar on esikoisensa jälkeen julkaissut romaanit *Verikihlat* (1969), *Mari* (1973), *Musta tango* (1990), *Phuro* (2000) sekä *Sodassa ja rakkaudessa* (2008). Sekä Baltzar että Taikon ovat käsitelleet romani- ja valtakulttuurin välisiä jännitteitä, toiseuden kokemuksia, romanien syrjäytymistä ja romanikulttuurin mahdollisuuksia kehittyä modernissa yhteiskunnassa. Romaanissaan *Sodassa ja rakkaudessa* Baltzar on käsitellyt romanien kohtaloita toisen maailmansodan aikaisessa Saksassa. Kuten muussakin kaunokirjallisessa tuotannossaan, Baltzar rakentaa kirjan juonen kahden rakastavaisen tarinan ympärille.

Panu Pulma (2006, 201–202) on maininnut useitakin syitä siihen, miksi romanikysymys sai huomiota juuri 1960- ja 70-luvuilla. Suomen yhteiskunnallinen rakennemuutos, tiedonkulun tehostuminen ja kansainvälistyminen vaikuttivat myös vähemmistöpolitiikan muovaantumiseen. Vähemmistöpolitiikka ei koskenut pelkästään romaneja, vaan sen voi nähdä sekä kansainvälisenä että kansallisena prosessina,

jossa määriteltiin myös muun muassa saamelaisten ja muiden vähemmistöjen tarpeita, oikeuksia ja kulttuuria. Romanien omat järjestöt aktivoituivat poliittisesti tässä vaiheessa sekä Ruotsissa että Suomessa. Ne olivat omalta osaltaan muovaamassa käsitystä romaniyhteisöstä ja niistä piirteistä, joiden avulla se kuvattiin kulttuurisena ryhmänä. Romaniväestön määrittelyssä alkoivat entisen assimiloivan eli sulauttavan linjauksen asemesta korostua kulttuuristen erityispiirteiden esilletuominen, romanikielten tukeminen ja erityisten tukimuotojen luominen.

Toisena hedelmällisenä kautena voi nähdä 1990-luvun puolivälistä alkavan jakson, jolloin pohjoismainen vähemmistöpolitiikka uusiutui kansainvälisten vähemmistöjä koskevien sopimusten ("Euroopan neuvoston alueellisten kielten ja vähemmistökielten peruskirja" ja "Euroopan neuvoston kansallisten vähemmistöjen suojelua koskeva puiteyleissopimus") allekirjoittamisen myötä. Tuolloin myös romanikielelle myönnettiin enemmän oikeuksia. Romanit on nykyään tunnustettu kansalliseksi vähemmistöksi Ruotsissa, Norjassa ja Suomessa. Norjassa myös matkaajat on tunnustettu kansalliseksi vähemmistöksi ja Ruotsissa tämä ryhmä rinnastetaan romaneihin. Uusiutuneen vähemmistöpolitiikan myötä romaneilla ja matkaajilla on myös virallisesti mahdollisuus neuvotella omaan kulttuuriinsa liittyvistä kysymyksistä valtiollisten organisaatioiden kanssa. Romanien tilanne on 1990-luvulta lähtien saanut Euroopassa aiempaa enemmän huomiota ihmisoikeuskysymysten noustua ajankohtaiseksi kansainväliseksi aiheeksi. Vuonna 1996 perustettiin Budapestissa *European Roma Rights Centre*, jonka tarkoituksena on seurata romanien tilannetta Euroopassa ja raportoida siitä. Romanien ensimmäinen kansainvälinen kirjoittajayhdistys, *The International Romani Writers Association (IRWA)*, perustettiin vuonna 2002. Veijo Baltzar on toiminut yhdistyksen puheenjohtajana. Yhdistyksen toiminta tähtää romanikirjallisuuden tukemiseen ja levittämiseen sekä kansainvälisen yhteistyön luomiseen.

Ruotsissa Valtion kulttuurineuvosto (Statens kulturråd) perusti vuonna 2000 erityisen tukimuodon kansallisten vähemmistöjen kulttuuria ja kirjallisuutta varten. Romaniksi julkaistu lastenkirjallisuus

on saanut Ruotsissa näyttävästi jalansijaa aina vuodesta 2000, jolloin Jonny G. Ivanovitch ja Hasse J. Columbus aloittivat Kulttuurineuvoston tukemana ruotsalaisten lastenkirjojen kääntämisen romaniksi. Vuonna 2008 ilmestyi romaniksi Katarina Taikonin Katitzi-sarjan ensimmäinen teos, *Katitzi* (1969). Aiemmista lastenkirjallisuuden käännöksistä voi mainita Astrid Lindgrenin *E' Pippi lungo strinfa* (2001, *Pippi Långstrump* 1945, *Peppi Pitkätossu*), joka on levinnyt romaniyhteisön pariin laajalti Ruotsin ulkopuolellakin. Gunilla Lundgrenin yhteistyössä romanien kanssa tuottamat *O Tariq o birevo la plajako* (2001, *Tariq, Bergets hövding* 1999, ”Tariq, kukkulan kuningas”) ja *Taikon O Aljoshia osiav leberevosko* (2001, *Aljoshia, zigenarhövdingens pojke* 1998, ”Aljoshia, mustalaiskuninkaan poika”) ovat yksinkertaisesti kirjoitettuja, omaelämäkerrallisia tarinoita, jotka kertovat romanien elämästä modernissa yhteiskunnassa. Myös selkokielen *Zenia en zigenerska* (1991, ”Zenia, mustalaisnainen”) on toimitettu yhteistyössä Lundgrenin ja kirjan päähenkilön Zenia Tan-Mercowicin kanssa. Romaniksi julkaistut teokset muodostavat tärkeän osan hahmottelemani pohjoismaisen romanikirjallisuuden jaksotuksen toisesta vaiheesta, ja ne ovat omalta osaltaan rakentamassa erityistä romani-identiteettiä. Ne myös kuvastavat konkreettisella tavalla uudistunutta kieli- ja vähemmistöpoliittista tilannetta, jonka myötä Ruotsin valtio on sitoutunut suojaamaan ja tukemaan kansallisia vähemmistökieliä.

Liv Borgen, Hans Caldarasin, Britt Karin Larsenin, Armas Lindin ja Kiba Lumbergin tuotanto puolestaan on kirjoitettu pohjoismaisilla valtakielillä. Borgen *Solens og månens barn. En taterkvinnes beretning* (1998, ”Auringon ja kuun lapset. Tattarinaisen kertomus”) koostuu omaelämäkerrallisesta aineistosta, matkaajien historian kuvauksesta ja etnografisesta aineistosta, jossa esitellään lauluja.⁶ Caldarasin omaelämäkerrallinen teos *I betraktarens ögon* (2002, ”Katsojan silmässä”) ja Lindin *Caleb* (2004) kertovat romanimiehen tiestä aikuisuuteen, tämän kokemasta vieraudesta ja oman elämän haltuunotosta. Britt-Karen Larsenin pääteos, ”Tattaritrilogia”, koostuu osista *De som ser etter tegn* (1997), *De usynliges by* (1998) ja *Sangen om løpende hester* (1999).

6. Ks. myös *Utan hus utan grav. Bi kheresko bi limoresko. Romska sånger och dikter* (2002). Toim. Gunilla Lundgren. Stockholm. Wahlström & Widstrand.

Trilogia on kattavin kaunokirjallinen kuvaus matkajien tai ”tattarien” historiasta Pohjoismaissa. Palkittu trilogia kertoo matkajien elämästä Norjassa 1900-luvun alusta aina viime vuosikymmeniin saakka. Teos kuvaa usean suvun tai matkajaseurueen (”följe”) kohtaloita. Kiba Lumbergin *Musta perhonen* (2004) ja *Repaleiset siivet* (2006) kertovat nuoren romanitytön, Memesan, kasvusta ja hänen pyrkimyksistään luoda oma elämänsä romaniyhteisön ulkopuolella.

Voi sanoa, että näiden kirjailijoiden teokset, kuten myös Baltzarin ja Taikonin tuotanto, ovat osoitus tietoisesta omaehtoisen identiteetin muodostuksesta, jossa ryhmä tai kertojaminä hahmottuu toimivaksi ja itseään määrittämään pyrkiväksi subjektiksi. Romanikirjailijoiden tuotanto kokonaisuudessaan kuvastaa myös tyyppillistä unohdetun ja marginalisoidun menneisyyden jälleenkertomista, josta on muodostunut tärkeä osa feministisen vastarinnan sekä kolonialismin ja rasmin vastaisen kokemuksen kartoittamisessa ja paikantamisessa (Hall 1999, 232–233). Oman historian haltuunotosta kertovat myös biografiset julkaisut, joissa käsitellään romaneihin kohdistunutta väkivaltaa ja vainoa toisen maailmansodan aikana. Berith Kalanderin *Min mor fänge Z-4517* (1996, ”Äitini vanki z-4517”) ja Gunilla Lundgrenin yhdessä Sofia Taikonin kanssa toimittama *Sofia Z-4515* (2006) kertovat eloonjääneiden romanien kokemuksista keskitysleireiltä.⁷

Pohjoismaisten romanikirjailijoiden tuotannon voi nähdä paljolti tarttumisenä niihin mahdollisuuksiin, joita kunkin aikakauden vähemmistö- ja identiteettipolitiikka on näyttänyt tarjoavan. Voi kuitenkin sanoa, että ”vähemmistökirjallisuuden” politisoiminen tai näkeminen pelkästään identiteettipolitiikan jatkumona saattaa johtaa vähättelyyn, essentialisoimiseen ja rodullistamiseen (Gröndahl 2007). Pohjoismainen kirjallisuushan on perinteisesti käsitellyt yhteiskunnallisia ja sosiaalisesti merkittäviä aiheita ja tapahtumia, eikä niin sanottu vähemmistökirjallisuus ole tässä yhteydessä mikään poikkeus. Vähemmistöjen ja enemmistöjen tuottamia ”kurjuuskertomuksia” analysoitaessa keskeistä onkin tapa, jolla näihin kertomuksiin suhtaudutaan (Kailo 2002, 38).

7. Ks. myös *Ett bortjagat folk. En bok där romer, zigenare och resande berättar om sina liv* (2006). Toim. Karl-Axel Jansson & Ingemar Schmid. Stockholm. Forum för levande historia.

Perinteinen elämäntapa vs. moderni

Vähemmistöjen ajallinen ja maantieteellinen paikantaminen kansallisvaltioiden historiaan – ja näin ollen myös niiden tulevaisuuteen – on nähty nais- ja vähemmistötutkimuksessa ongelmallisena. Siinä missä asuinalueellaan syntyneet historialliset vähemmistöt, kuten Ruotsin tornionlaaksolaiset, sijoittuvat kansallisen kartografian periferiaan kielensä ja perinteisen asuinpaikkansa tähden, hahmottuvat suurkaupunkien siirtolaislähiötkin erillisinä, ”toisina” ja enemmistölle vieraskielisinä alueina. Romanit ja matkaaajat taas on perinteisesti nähty kiertävää elämää viettävinä ryhminä, ja näin heitäkin on voitu pitää kollektiivina, jonka elämäntapa ja ammatit poikkeavat normatiivisesta ja kansallisvaltiota hyödyttävästä toiminnasta (Hazell 2005, 75–85). Kiertävä elämäntapa sekä vakituisen asuinpaikan ja koulutuksen puute toimivat myös välillisinä perusteina sterilisointipolitiikassa, joka kohdistui romaneihin ja matkajiin (vrt. Mattila 2005).

Valtakulttuurin luomien stereotyypioiden purkamista kuvastaa kuitenkin romanikirjailijoiden jokseenkin yhteneväinen tapa käsitellä kiertävää elämäntapaa. Baltzar, Caldaras ja Taikon mainitsevat mo-
neen otteeseen tuotannossaan, että useimmat romanit tai matkaaajat halusivat pysyviä asuntoja, mutta niitä he eivät viranomaisilta saaneet eivätkä myöskään pystyneet itse hankkimaan (esim. Baltzar 1969a, 64–65; Caldaras 2002, 78, 176; Taikon 1963, 56, 89). Myös Larsen on tuonut matkajien vaikean asuntotilanteen esille. Käsitystä romanien romanttisesta elämästä ja villistä verestä, joka on pakottanut heidät vaeltamaan, käytetään mainitsemieni kirjailijoiden mukaan melko yksiselitteisesti oikeuttamaan rakenteellista syrjintää.

Vähemmistöjen paikantaminen kansallisvaltion historiankirjoituksen ulkopuolelle konkretisoituu myös kuvauksissa, jossa painotetaan näiden ryhmien pitäytymistä perinteiseen elämäntapaan ja vanhaan kulttuuriin. Ilmiötä on kutsuttu vähemmistöjen ja niiden erityispiirteiden rodullistamiseksi. Tällöin vähemmistöryhmän kehityskelpoisuus asetetaan kyseenalaiseksi ja se hahmottuu ryhmänä, joka paikantuu ajallisesti modernin ulkopuolelle. Näin vähemmistö voidaan ymmärtää

kollektiivina, joka ei ole osa kansallisvaltion tulevaisuuteen suuntautuvaa projektia, jossa sukupuolten välinen tasa-arvo on keskeinen ideologinen tekijä. Patriarkaalisuuden, sukupuolisen hierarkkisuuden ja epätasa-arvoisten käytäntöjen korostaminen vahvistavat kuvaa ryhmistä, jotka ovat kykenemättömiä saavuttamaan kansalaiskelpoisuutta modernissa yhteiskunnassa. Kirjailijoiden syntymäpaikan ja kansalaisuuden painottamisen voikin nähdä kommenttina tälle marginalisoinnille ja ulkopuolelle jättämiselle. Caldaras (2002, 88) kirjoittaa: ”Näen itseni osana Ruotsia, olen syntynyt tässä maassa ja viettänyt koko elämäni täällä. Tämä on minun maani, minun kotini, eikä sitä voi kukaan kieltää tai ottaa minulta pois.”⁸ Myös Larsen on trilogiansa kolmannessa osassa tuonut selkeästi esiin sen, että matkaa ei vielä 1990-luvun lopussakaan tahdottu hyväksyä yhdenvertaisiksi yhteiskunnan jäseniksi, vaikka he olisivat olleet enemmistöyhteiskuntaan täysin sopeutuneita Norjan kansalaisia.

Romani-identiteetin tutkimuksessa on usein painotettu kollektiivisten arvojen ja perinteisen elämäntavan merkitystä. Tuula Kopsa-Schön (2002, 172) on maininnut, että suomalaisen romanielämään on kuulunut toimiminen ja käyttäytyminen tiukan säännösten mukaan. Yksilöllisyys on saanut väistyä kollektiivin mukautumisvaatimuksen tieltä: yhteisö on määritellyt käyttäytymismallit, käytänteet ja muun muassa sopivan vaatetuksen. Kopsa-Schön näkee yhteisten arvojen, sääntöjen ja koodien hallitsemisen – ja niiden noudattamisen – olennaisena osana kollektiivista romani-identiteettiä. Näin ollen ei voi olla ”romani” tai ”mustalainen”, jos ei käytty normien mukaan. Romanikirjailijoiden tuotannossa kuitenkin problematisoidaan yksilön ja kollektiivin suhdetta romani-identiteettiä määräävänä tekijänä. Perinteinen, olemukselliseksi ja pysyväksi ymmärretty romani-identiteetti voi eri tilanteissa saada uudenlaisia tulkintoja.

Katarina Taikonin romaanissa *Barnbruden* (1978, ”Lapsimorsian”) kerrotaan, kuinka Katitzin veli Paul pohtii enemmistöyhteiskunnan vaikutusta romanien elämäntapaan ja kulttuuriin:

8. Käännökset ruotsin- ja norjankielisistä teoksista SG.

Meidän tapamme ja kulttuurimme ovat ulkoisen paineen tähden jähmettyneet ja ajan kuluessa ne ovat menettäneet sisältöään. ”Kaa-je” [valkolainen, ’gaje’] on pysäyttänyt kulttuurisen kehityksemme tehokkaasti, meidät on passivoitu. En halua hyväksyä elämistä mustalaisena ”kaajneiden” ehdoilla. Ei, en edes ”romanien” ehdoilla. – Olen mustalainen, halusin tai en. Mutta minun täytyy olla sitä omilla ehdoillani. Minä haluan ja minun täytyy kehittyä. Jos minua estetään kehittymästä, tuhoudun.
(Taikon 1978, 101.)

Paulin ajatukset murtavat mielikuvaa romanikulttuurin paikantamisesta menneeseen ja sen kehityskelvottomuudesta. Hän näkee romanikulttuurin paikalleen jähmettymisen ja kehittymättömyyden johtuvan valta-yhteiskunnan eristävästä ja syrjivästä toiminnasta ja asettaa kyseenalaiseksi ulkopuolisten tavat määritellä romanikulttuuria. Paul korostaa myös romaniyhteisöä itsenäisenä ja toimivana subjektina, jonka on itse asetettava suuntaviivat, joiden mukaan yhteisön tulevaisuutta muovataan. Omaehtoinen kehitys nähdään ainoana mahdollisuutena säilyttää romani-identiteetti. *Barnbruden*-teoksen kertoja jatkaa kuitenkin huomauttamalla, että Paulin tapa analysoida romanikulttuurin ja -identiteetin säilymismahdollisuuksia ei ole ollut yleisesti hyväksytty romaniyhteisössä, jonka kollektiivinen kokemus identiteetistä tukeutuu enemmän romanikulttuuria essentialisoivaan näkemykseen. Kertojaminä mainitseekin, että ”Paul puhui kuin mies joka on matkalla pois yhteisöstä, jota ei voi helposti uusilla ajatuksilla ja ideoilla muuttaa” (Taikon 1978, 102). Näin nuoren romanisukupolven dynaaminen, kehitykseen pyrkivä identiteetti asemoituu kollektiivisen identiteetin rajamaille tai sen ulkopuolelle.

Myös Veijo Baltzarin tuotannossa käsitellään romani-identiteetin rajoja eri sukupolvien näkökulmasta. Baltzarin teoksen *Polttava tie* (1968) voi nähdä kehityskertomuksena, jossa romaninuoret Viktor, Rosita ja Janne kouluttautuvat ja hankkivat itselleen vakaan sosiaalisen ja taloudellisen aseman. Tämän kehityksen edellytyksenä nähdään kuitenkin ainakin tilapäinen erkaneminen romaniyhteisöstä ja sopeu-

tuminen enemmistöyhteiskunnan pukeutumiskoodiin ja seurustelutapoihin (esim. Baltzar 1969a, 176–177).

Etnisen kollektiivin pakollinen heteroseksuaalisuus

Pakollinen heteroseksuaalisuus nähdään queer-tutkimuksessa historiallisesti muodostuneena epistemologisena eli tiedollisena järjestelmänä, joka kuvastaa valtasuhteita ja pyrkimyksiä kontrolloida ja ohjata käsityksiämme normaalista. Tämä tiedollinen järjestelmä ilmenee ja toistuu yhteiskunnallisissa ja kulttuurisissa rakenteissa ja käytänteissä. Pakollisen heteroseksuaalisuuden on katsottu edustavan kaksijakoista ajattelutapaa, jonka hegemoninen, diskursiivinen ja tiedollinen malli edellyttää vakaata sukupuolijärjestelmää. Yleistäen voi sanoa, että biologista ja kulttuurista sukupuolta (kuten seksuaalisuuttakin) nähdään olevan kaksi, mies ja nainen. Mieheyttä määrittää maskuliinisuus ja naiseutta feminiinisyys. Näin muodostuu tiedollinen järjestelmä, jossa kaksi selkeästi määriteltä, toisiaan täydentävää ja vastakkaista sukupuolta määritteineen muodostaa luonnolliseksi ymmärretyn kokonaisuuden (vrt. Rosenberg 2002, 70–71). Paradoksaalista kyllä tämä tiedollinen järjestelmä sekä sulkee ulkopuolelleen ne ryhmät, jotka eivät muodosta sen perustavia kategorioita, että myös rakentuu näille ryhmille. Näin voi sanoa, että heteroseksuaalinen maailmankuva ei ole mahdollinen ilman homoseksuaalisuutta, transseksuaalisuutta tai muita poissuljettuja kategorioita. Queer-tutkimuksessa onkin huomautettu, että heteronormatiivinen maailmankuva ”vuotaa”: osin se sisältää poissulkemiensa kategorioiden ominaisuuksia ja itse asiassa limittyy näihin kategorioihin, joskin marginaalisesti (vrt. Rosenberg 2002, 125–126).

Pohtiessaan romaniyhteisön arvoja ja ideologiaa Hans Caldaras esittää heteronormatiivisen roolijaon ryhmän perustavana ominaisuutena ja painottaa sitä, että sekä miehillä että naisilla on oma, tasa-arvoinen

paikkansa romaniyhteisössä. Heteronormatiivisuus ja -seksuaalisuus liittyvät näin etnisyyteen sen olemuksellisenä osana. Naisten valta keskittyy perhepiiriin, kun taas miehet ”luonnollisista” syistä edustavat perhettä kontakteissa valtayhteisön kanssa. (Caldaras 2002, 213–214.) Modernin projektin pyrkimyksiä uusintaen Caldaras korostaa vahvasti miehen ja naisen tasa-arvoisuutta ja kummankin taloudellista riippumattomuutta (mp.). Caldarasin kuvauksessa painotetaan sukupuolten välistä toisiaan täydentävää työn ja vallan jakoa sekä binaarista biologisen ja kulttuurisen sukupuolen muovautumista. Kuten feministisessä tutkimuksessa on todettu, tällainen maailmankuva rakentuu kuitenkin myös sukupuolten väliselle hierarkkisudelle. Universaaleina esitetyt, yleisinhimilliset moraaliset arvot ja käytänteet koskevat itse asiassa ainoastaan tai ensisijaisesti miehiä. Caldaras mainitsee, että ”romani-ideologiassa” korostetaan yksilöllisyyttä ja että muiden määräämistä ei suvaita. Yksilöllisyys, tasa-arvoisuus ja autonomisuus universaaleina arvoina viittaavat kuitenkin ensisijaisesti täysikasvuisiin miehiin ja mieheyteen. Kuten Caldaras kirjoittaa: ”Jokainen aikuinen yksilö oli oma *'kuninkaansa'*.” (Caldaras 2002, 213. Kurs. SG.)

Britt Karin Larsenin (s. 1945) matkaajatriлогия rakentuu myös vahvalle heteronormatiiviselle perhekeskeisyydelle, jossa eri sukupuolilla on omat alueensa ja toimintapiirinsä. Mielenkiintoista kyllä matkaajien perhe- ja parisuhteet kuvataan yleisesti ottaen Larsenin trilogiassa paljon myönteisemmässä valossa kuin valtayhteiskuntaan kuuluvien perheiden liitot. Siinä missä enemmistöyhteiskuntaan kuuluvat pappis- ja talonpoikaisavioliitot tuon tuosta osoittautuvat tunneköyhiksi ja seksuaalivihamielisiksi, näyttäytyvät matkaajien perheet ”luonnollisina” instituutioina, joissa puolisoiden välillä vallitsee ”normaali” aviosuhde. Voi sanoa, että Larsen käyttää hyväkseen toiseuden stereotypioita korostamalla tunnekeskeisyyttä ja ”luonnollisen” seksuaalisuuden myönteisiä puolia matkaajille ominaisina piirteinä. Heteronormatiivisen parisuhteen korostamisen etnisen ryhmän olemuksellisenä ytimenä voisi tässä yhteydessä myös nähdä ”strategisena essentialismina” (Spivak 1987, 205) eli etnisyyttä politisoivana voimana, jonka tarkoituksena on esimerkiksi vahvistaa ryhmän asemaa (ja rajoja) tai luoda eman-

sipatorista identiteettiä kielteiseksi leimatun identiteetin sijaan (vrt. Eriksson, Eriksson Baaz & Thörn 1999, 42–43).

Lumberg (2006, 229) puolestaan on kyseenalaistanut pakollisen heteroseksuaalisuuden normatiivisena ja etnisyyttä kannattavana järjestelmänä romaniyhteisössä. Pohdiskellessaan seksuaalista identiteettiään ja sen mukanaan tuomaa ulkopuolisuutta Memesa toteaa lakonisesti: ”Mustalaisille on olemassa vain yksi tapa elää, mies ja nainen, jotka ovat yhdessä.” Kuten Lumberg oivaltavasti esittää, eri sukupuolta olevien yhdessäeläminen ei sinänsä riitä luonnolliseksi koetun ”romaniuden” saavuttamiseen – on oltava takeita siitä, että suhde on myös seksuaalisesti normatiivinen. Näin ollen naisella pitää olla lapsi, joka ”on todiste siitä, ettei nainen ole outo” (Lumberg 2006, 229). Lumberg kyseenalaistaa heteronormatiivisen ja -seksuaalisen maailmankuvan, jonka kertoja-Memesa näkee ensisijaisesti vallankäytön ja alistamisen välineenä: ”Jokin minussa sotii sitä vastaan, että minun kehoni, olemukseni olisi otettavissa miehen käyttöön.” (Lumberg 2006, 229.) Memesan esittämä heteroseksuaalisuuden maailma ei kuitenkaan ole aukoton, sillä ainakin tietynlainen poikkeavuus normista sallitaan. Tällainen poikkeus on esimerkiksi Hojoppi-Hilma, joka eli miehen vaatteissa ja piti ”muijaa” (Lumberg 2006, 230). Romanimiehen perinteisten miehisten määreiden ansiosta Hojoppi-Hilma sai arvostusta, ja hän oli ”hyvä puukkomies” ja rohkea tappelemaan (Lumberg 2006, 230). Mies-Hilman statusta nosti myös se, että hän kuoli puukoniskuun. Sukupuoli ei ole Memesankaan maailmassa yksiselitteisesti sidottu naiseuteen tai mieheyteen eikä myöskään seksuaaliseen identiteettiin. Miehiset ominaisuudet ja ”mieheksi” muuttuminen limittyvät kuitenkin Hojoppi-Hilman tapauksessa heteronormatiivisen maailmankuvan kanssa, joka suo mahdollisuuden ainakin osittaiseen yhteisölliseen hyväksyntään tai arvostukseen.

Naiseuden monimerkityksiset attribuuitit

Feministisessä tutkimuksessa on usein huomautettu, että nainen ja naisen ruumis toimii kollektiivin symbolina ja kantaa perinteisiä arvoja ja kunniaa. Kiba Lumberg on ilmaissut asian seuraavasti ja painottanut feminiinisen sukupuoliroolin alisteista asemaa:

En käsitä, mikä helvetin tarve on pitää koossa tällaista heimoyhteisöä väkipakolla, vangita tytöt poljettaviksi. Naisen ja tytön velvollisuus on pönkittää kaalein elämää ja niitä sääntöjä, joilla miehet varmistavat itselleen lokoisat oltavat. (Lumberg 2006, 95.)

Käytettäessä naista etnisyyden, kollektiivisen identiteetin tai tietyn kansalaisuuden edustajana nähdään naiseus ensisijaisesti objektina, jonka seksuaalisuus määräytyy kollektiivin normien mukaan. Hyväksyttyyn seksuaalisuuteen kuuluu pitäytyminen oman ryhmän heteronormatiivisessa säännöstössä. Baltzar kuvaakin romaanissaan *Mari* romanimiehen olevan päähenkilölle ainoa mahdollinen seksuaalisen kiinnostuksen kohde:

Ajatteliko Mari milloinkaan unelmissaan, edes syvällä sisimmässään valkoista miestä? Ei. Valkoinen mies oli kyllä ihminen mutta Marille *sukupuoleton olento*. (Baltzar 1973, 16. Kurs. SG.)

Vaikka ”toinen” esitetään usein seksuaalisten ominaisuuksien ja stereotyypioiden kautta, toiseuden määrittäminen liittyy oleellisesti valtaan, jota nuorella romaninaisella ei kuvata olevan. Näin seksuaalinen halu muovautuu siitä asemasta käsin, jota subjekti edustaa. Valkoinen mies ei ole romaniyhteisössä nuorelle romaninaiselle mahdollinen seksuaalinen kohde. Romaninaiseen projisoidaan myös vaatimus korkeasta (seksuaali)moraalista, mikä tulee esille käsityksessä siitä, että romaninaisesta ei koskaan ”tule rahahuoraa” niin kuin valkolaisnaisesta voi tulla (Baltzar 1969b, 94).

Identifikaatioprosessin avulla sijoitamme itsemme kulttuurisiin ja seksuaalisiin identiteetteihin, joita voidaan myös esittää performatiivisesti. Tällöin identiteetti ymmärretään tiettyinä roolina tai olemisena, jota tuotetaan ja esitetään. Esimerkiksi romaninaisten hameiden otto, joka tapahtuu aikuisuuden ja naiseuden kynnyksellä, on performatiivinen tapa havainnollistaa sukupuolta. Romaninaisen hame on myös etnisen identiteetin merkittäjä.

Kiba Lumberg on teoksissaan kyseenalaistanut yhteisön normatiivisen vaatekäytännön ja kuvaakin teoksissaan kahta romanityttöä, jotka eivät halua pukeutua perinteiseen romaninaisen pukuun. Kummankin tytön pohjimmainen syy hameesta kieltäytymiseen näyttää olevan poikkeavaksi määritelty seksuaalinen identiteetti, joka kyseenalaistaa myös tyttöjen mahdollisuuden kuulua romaniyhteisöön. Koska kollektiivinen romanius on sidoksissa heteroseksuaaliseen maailmankuvaan, Memesan ja Simpan on mahdoton elää romaniyhteisössä. Simpan kohtaloksi tulee itsemurha, Memesa taas pakenee. Memesan pako tulee ajankohtaiseksi juuri silloin, kun hänen odotetaan siirtyvän tytön roolista naisen rooliin ja myös aktiiviseen heteronormatiiviseen seksuaalisuuteen. Hän selittää lastensuojeluviranomaisille, että haluaa kotoaan pois päästäkseen elämästä perinteistä romaninaisen elämää:

”Mie alan olla siin iäs, et joku raivotautine mustalaismies voisi väkisin ottaa miut muijaksee. Mie en halua sellasee elämää, mieluummin vaik kuolen. Jos miun pitäisi se mustalaishame laittaa päälleni ja miut kalvattais luuta myöten, en kestäis.” (Lumberg 2006, 18.)

Lumbergin teokset kuvaavat näin ollen konkreettisesti etnisyyden, sukupuolisen identiteetin ja iän intersektionaalisia leikkauspisteitä, joissa rakenteellisen ja rodullistetun vallankäytön mekanismit ilmenevät (vrt. Lykke 2005, 8).

Etnisen yhteisön ulkopuolella kasvanut romani voidaan määritellä kollektiivista käsin toiseksi, ja kontaktit valkolaisiin saattavat myös heikentää mahdollisuuksia saavuttaa ”aito”, heteroseksuaalinen romani-identiteetti. Veijo Baltzarin romaanin *Musta tango* (1990)

päähenkilöihin kuuluva Feija selittääkin serkulleen Eliakselle, että tämän lastenkotikokemukset ovat esteenä ”oikean” romani-identiteetin saavuttamiselle. Häpeä omasta romanitaustasta aiheuttaa Feijan mukaan itseinhoa ja vihaa:

”Sinä taas olet lastenkodin kasvatti, pikkukonna ja rikollinen. Sinä et ole yhtään mitään, ja sen vuoksi sinä ihailet ja vihaat yhtä aikaa valkolaisia ja mustalaisia. Et tunne heitä, ja vihaat myös itseäsi kun et tunne itseäsi.” (Baltzar 1990, 15.)

Hyvin toimeentulevan Feijan ja kunnon romanitytön löytäneen Tais-ton rinnalla Elias näyttää köyhältä ”luuserilta”, joka vielä seurustelee valkolaisen kanssa. Eliaksen miehinen ja etninen identiteetti kyseenalaistuu erityisesti kohtauksessa, jossa hän valkolaistytöstävänsä Lissun yllyttämänä pukee päälleen naisen vaatteet, peräti pitsihatun, ja lähtee tämän kanssa provosoivasti ulos kävelylle (Baltzar 1990, 128–129). Elias on ajautumassa sekä romani- että enemmistöyhteisön ulkopuolelle. Hän on Feijan sanoin ”ei-mikään”, tila, joka projisoituu naiseuden ja transseksuaalisuuden piirteiden kautta. Eliaksen karnevaalimainen, lapsenomainen esiintyminen korostaa myös rajatilaa, jossa sukupuoliroolien, seksuaalisuuden ja etnisten kategorioiden kaksijakoisia rakenteita puretaan.

Toiseuden stereotypiat ja identiteetti

Kuten feministisessä ja jälkikoloniaalisessa kirjallisuudentutkimuksessa on esitetty, ”toinen” esitetään usein seksuaalisten tai primitiivisiksi luonnehdittujen piirteiden kautta (vrt. Eriksson & Eriksson Baaz & Thörn 1999, 38–39). Siinä missä hegemoninen, valkoinen naiseus (ja mieheyskin) ymmärretään ensisijaisesti kulttuurisesti neutraalimman kategorian eli sukupuolen kautta, hahmotetaan ”toisuus” seksuaalisuu-

den avulla. Näin toisinnetaan myös stereotyyppistä käsitystä muiden, alempien rotujen luonnonläheisyydestä ja primitiivisestä luonteesta. Frantz Fanon (1997, 145) onkin huomauttanut, että eurooppalaisten suhtautuminen ”neekeriin”, erityisesti mieheen, on aina seksuaalisten mielikuvien värittämä. Sukupuoli ja seksuaalisuus ovat kontekstisidonnaisia, ja ne saavat merkityksensä yhteiskunnallisten ja kulttuuristen valtarakenteiden verkostossa. Veijo Baltzarin tuotannossa on runsaasti esimerkkejä siitä, miten sukupuoli ja siihen mielletyt mieheyden tai naiseuden seksuaaliset ominaisuudet limittyvät etnisen ja rodullisen identiteetin ymmärtämiseen.

Esimerkiksi Baltzarin romaaneissa *Polttava tie* (1969a), *Verikihlat* (1969b) ja *Musta tango* (1990) käsitellään romanimiehen seksuaalista mieskuntoisuutta, joka edustaa etnistä tunnusmerkkiä. *Polttavan tien* päähenkilö ja kertoja, Viktor, kommentoi, kuinka valkolaisnaiset voivat nähdä romanimiehet seksiohjeina. Matkustaessaan tuttuun maalaistaloon morsiamensa Rositan kanssa yösjaa etsimään Viktor muistelee aiempia kokemuksiaan talon tyttären kanssa. Viktor-kertoja pohdiskelee, mitä tytön mielessä liikkuu tämän nähdessä nyt hänen saapuvan taloon Rositan seurassa:

”Perhanan mustalaishakara, miksi sinun piti ottaa tuo tyttö. [--] Pirun mustalainen, mitä minä nyt keksin, kai minun on kentältä etsittävä toinen.” (Baltzar 1969a, 47.)

Kertojan kokema, häneen kohdistuva romanimiesten esineellistäminen käy esille sanavalinnasta, jossa korostetaan, että hänet nähtiin lähinnä seksuaalisena leikkikaluna ja että ”kentältä” löytyy kyllä toinen romanimies hänen tilalleen. Kertoja kuvaa kuitenkin mielenkiintoisella tavalla niitä emansipatorisia vastarinnan mahdollisuuksia, joita etniset rajat ylittävä seksuaalikokemus avaa sekä valkolaisnaiselle että romanimiehelle. Siinä missä talon tytär voi murtaa valkoiseen naiseuteen liitettyä pidättyväisen seksuaalisuuden vaatimusta, voi romanimies puolestaan kyseenalaistaa alisteista rooliaan valta-yhteisöön nähden. Kuten Fanon (1997, 152) on korostanut, suhde valkoisen naisen ja ”mustan” miehen

välillä on kaikkineen kuitenkin ristiriitainen. Baltzarin tuotannossa seksuaalisen viriiliyden korostaminen vahvistaa romanimiehen mieheyyttä ja etnisyyttä, mutta sen voi myös ymmärtää kapinana ja kostona valta-yhteisöä, nimenomaan valkoisten miesten valtaa kohtaan.

Erityisesti nuoriin romaninaisiin kohdistuva sukupuolittunut väkivalta on aihe, joka toistuu romanikirjailijoiden tuotannossa. Väkivallan takaa paljastuu etnisten rajojen, luonnollisiksi ymmärrettyjen sukupuoliroolien ja ryhmän aidoiksi katsomien perinteiden puolustaminen, jota kirjojen kertojat problematisoivat. Chandra T. Mohanty (2006, 39) on, kuten monet muutkin feministiset tutkijat, painottanut, miten väkivaltaisuutta on usein pidetty etnisenä ominaisuutena. Näin tiettyyn etniseen tai rodulliseen ryhmään luokitellut naiset kuvataan ensisijaisesti heidän oman ryhmänsä patriarkaalisen väkivallan ja perhesuhteiden uhreina. Sekä Baltzar että Taikon onnistuvat monitahoisesti valottamaan romaniyhteisössä tapahtuvaa väkivaltaa ja sen limittymistä ”romaniuteen”.

Seksuaalisella väkivallalla hallitseminen on keskeinen teema Baltzarin teoksessa *Mari* (1973), joka kertoo Marin elämästä Kasimirin kanssa. Raikaamalla Marin Kasimir tekee tästä ”naisen”, joka on saastunut ja jota nyt ”sitoivat uudet kiellot ja käskyt” (Baltzar 1973, 63). Itsevarma, kirjoista ja opinnoista aiemmin kiinnostunut Mari murtuu joutuessaan elämään pahoinpideltynä ja alistettuna. Kirjan loppua kohden kertoja kuvaa Marin hyväksyneen roolinsa osana romaninaisen identiteettiä:

Mitä hän voisi miehelle, ei mitään. Mies oli herra ja kuningas. Mitä enemmän Mari mietti, sitä varmemmin hän alkoi uskoa, että Kasimirilla oli oikeus hakata hänet, se oli mustalaismiehen oikeus. Kun Mari pääsi takaisin mökkiin, hän oli jo kokonaan lauhtunut, alitajunnassaan hän tunsu jopa jonkinlaista tyydytystä äskeisen selkäsaunan johdosta [--] hän rakastui vain entistäkin enemmän Kasimiriin, *joka tuntui nyt hänen mielestään yhä miehekkäämmältä, voimakkaammalta, semmoiselta, jota Mari todella tarvitsi.* (Baltzar 1973, 138. Kurs. SG.)

Romanimiehen etnistä ja sukupuolista identiteettiä hahmotetaan näin maskuliinisuuden perinteisin ominaisuuksin, jotka liittyvät väkivaltaiseen ja patriarkaaliseen käyttäytymiseen. Näiden piirteiden luonnollistaminen johtaa siihen, että Mari kokee tarvitsevansa ”miehistä” puolisoaan ja näkee heidän elämäntapansa norminmukaisena romanielämänä. Kertoja kuitenkin kyseenalaistaa väkivallan romanimiehen identiteetin määreenä. Erityisesti tämä kuvastuu *Marin* viimeisessä, dramaattisessa luvussa, jossa kerrotaan, kuinka Kasimir pahoinpitelee raskaana olevaa vaimoaan ja viiltää puukolla tämän kasvoihin ”huoran merkin”.

Katarina Taikonin Katitzi-kirjassa *Uppbrott* (1980, ”Irtautuminen”) kuvataan myös, miten yhteisö voi suvaita tietynasteista väkivaltaa romanimiehen mieheyden määreenä, mutta yhteisö asettaa kuitenkin rajoja väkivallalle sen seurausten perusteella. Kun Katitzi hakee romanien oikeusistuimelta, *krisiltä*, eroa puolisostaan Lazista, hän perustelee eropyyntöään miehen väkivaltaisella käyttäytymisellä.⁹ Lazi ja tämän perhe pystyvät kuitenkin onnistuneesti puolustautumaan pahoinpitelysyytöksiltä, kunnes Katitzi kertoo miehen potkineen hänen syntymättömän lapsensa kuoliaaksi (Taikon 1980, 92–95). Mieheyden ja romaniuden raja kulkee tässä: kun väkivalta uhkaa suvun jatkumista ja yhteisön tulevaisuutta, sitä ei enää voi pitää yhteisöllisenä normina. ”Et ole poikani! Et ole sen arvoinen että sinua voi kutsua ihmiseksi! *Et ole romani!*” huutaa Lazin äiti, kun asia tulee julki (Taikon 1980, 95. Kurs. SG.).

Olemuksellistamisesta moniarvoisuuteen?

Romanien ja matkaaajien kirjallisuus on sitten 1960-luvun alkanut kehittyä Pohjoismaissa omaksi kirjalliseksi osa-alueekseen. Laajempi kirjallinen tuotanto on osoitus myös laajentuneesta julkisesta tilasta,

9. *Kris* on romanien vanhimmissa ja valituista edustajista koostettu ryhmä tai oikeusistuin.

jossa voidaan käsitellä kielteisesti leimatun ja rodullistetun ryhmän omaa kertomusta historiastaan ja nykyisyydestään. Vähemmistökirjallisuuden tutkimuksessa onkin usein painotettu sitä, että tekstien kirjoittaminen on vallankäytön ja hallinnan perusta. Vähemmistöjen kirjallisuus saattaa näin toimia kontekstina ja paikkana, jossa luodaan uusia poliittisia identiteettejä, täytetään historiankirjoituksen tyhjiä aukkoja ja asetetaan kyseenalaiseksi valtakuntien luoma kuva vähemmistöstä. (Vrt. Mohanty 2006, 94–95.) Romanien ja matkaajien kirjallisuutta on neljän vuosikymmenen aikana ilmestynyt huomattavan paljon ja eri kirjallisuudenlajejakin yhä enemmän. Vielä on kuitenkin liian varhaista sanoa, tuleeko Pohjoismaihin kehittymään romaninkielistä kirjallisuutta laajemmaltikin.

Käsittelemässäni kirjallisuudessa käsite *romani-identiteetti* näyttäytyy kategoriana, jonka ensisijaiset määreet voisivat olla sen kontekstisidonnaisuus ja myös sen rajojen liikkuvuus. Vaikka Baltzarin, Larsenin, Lumbergin, Caldarasin ja Taikonin tuotannosta löytyy esimerkkejä romaniutta olemuksellistavasta, menneisyyteen katsovasta näkökulmasta ja identiteetistä, tässä kirjallisuudessa tuodaan myös esiin romani-identiteetti moninaisena ja dynaamisena, tulevaisuuteen suuntautuvana kategoriana. Näin mainitsemani kirjailijat osaltaan purkavat käsityksiä romanivähemmistöstä jokseenkin yhtenäisenä, patriarkaalisen ja vanhanaikaiseen kulttuuriin pitäytyvänä ryhmänä.

Baltzar, Lumberg, Caldaras ja Taikon kuvaavat samanaikaisesti esiintyviä, hyvinkin erilaisia tapoja hahmottaa romanius. Siinä missä kollektiivinen romani-identiteetti nähdään staattisempana kategoriana, näyttäytyy nuoren sukupolven ja yksilöiden identiteetinmuodostus monitasoisena, sekoittuneena ja osin vapaavalintaisena prosessina. Tältä osin nimenomaan Lumbergin, Baltzarin ja Taikonin tuotanto kyseenalaistaa perinteisiä romanien stereotyyppioita, jotka tuottavat toiseutta ja paikantavat romanikulttuurin menneeseen. Näiden kirjailijoiden teoksissa kuvattu romanius koostuu erilaisuuksista, jotka itsessään ovat muuttuvaisia. Erilaiset romani-identiteetin ilmentymät on kuvattu niissä toisiaan läpäisevinä ja tasaveroisina kokemuksina pikemminkin kuin hierarkkisuutta korostavina, dikotomisina ja eril-

lisinä kokonaisuuksina (vrt. Rosenberg 2002, 164). Niinpä kirjailijat käsittelevät usein juuri kollektiivisen romaniuden ja yksilöiden kokeman identiteetin liittymäkohtia. Heteronormatiivisuus kuvataan kuitenkin selkeästi kategoriana, jonka nähdään olevan olennainen osa kollektiivista etnisyyttä. Näin ”etnisyyttä” ei voi ymmärtää eikä tuottaa ilman kategorioita sukupuoli, seksuaalisuus ja (hetero)seksuaalinen identiteetti. Erityisesti Lumbergin teoksista käy kuitenkin ilmi, että heteroseksuaalisuus ei kuitenkaan ole aukottoman pakollista romaniutta määriteltäessä. Vaikka homoseksuaalisuutta ei voisiakaan ilmaista avoimesti romaniuden diskurssissa, se on läsnä.

Verrattaessa Suomen romanien Kiba Lumbergin ja Veijo Baltzarin tuotantoa Katarina Taikonin, Hans Caldarasin ja Britt Karen Larsenin teoksiin voi sanoa, että sekä ruotsalainen että norjalainen tuotanto kuvaavat ajallisesti yhtenäisempää identiteettikertomusta kuin suomalainen. Siinä missä Taikonin ja Caldarasin tuotanto pohjautuu suulliseen perimätietoon suvun historiasta neljänkin sukupolven takaa, pysähtyy Lumbergin ja Baltzarin teoksissa ajallinen asemointi fragmentaariseksi tiedoksi isovanhempien elämästä. Identiteettikertomuksissa voidaan havaita myös luokkaeroja: Baltzarin ja Lumbergin kuvaama perhehistoria on tyypillistä ”kurjalistohistoriaa”, kun taas Caldarasin ja Taikonin tuotanto kuvaa romaneja, joiden sosiaalinen ja kulttuurinen pääoma oli ainakin ajoittain selkeästi laajempi kuin kuvauksissa esiintyneiden Suomen romanien. Näistä eroista huolimatta kirjailijat käyttävät samantyyppisiä strategioita hahmotellessaan romani-identiteetin rajoja olemuksellistavan, staattisen romaniuden ja moniarvoisen, avoimen sekä tulevaisuuteen suuntautuvan romani-identiteetin jatkumolla.

LÄHTEET

- BALTZAR, VEIJO 1969a. *Polttava tie*. (Alk. 1968.) 3. painos. Helsinki. Tammi.
- BALTZAR, VEIJO 1969b. *Verikihlat*. Helsinki. Tammi.
- BALTZAR, VEIJO 1973. *Mari*. Helsinki. Tammi.
- BALTZAR, VEIJO 1990. *Musta tango*. Helsinki. Tammi.
- BALTZAR, VEIJO 2000. *Phuro*. Helsinki. Tammi.
- BALTZAR, VEIJO 2008. *Sodassa ja rakkaudessa*. Helsinki. Tammi.
- CALDARAS, HANS 2002. *I betraktarens ögon*. Stockholm. Prisma.
- LARSEN, BRITT KARIN 2001. *De som ser etter tegn*. (Alk. 1997.) 3. painos. Oslo. Tiden.
- LARSEN, BRITT KARIN 1999. *De usynliges by*. (Alk. 1998.) Oslo. Pocketutgave. Tiden.
- LARSEN, BRITT KARIN 2000. *Sangen om løpende hester*. (Alk. 1999.) Oslo. Pocketutgave. Tiden.
- LUMBERG, KIBA 2004. *Musta perhonen*. Helsinki. Sammakko.
- LUMBERG, KIBA 2006. *Repaleiset siivet*. Helsinki. Sammakko.
- LIND, ARMAS 2004. *Caleb*. Otalampi. Sahlgrens förlag Ab.
- TAIKON, KATARINA 1963. *Zigenerska*. Stockholm. Åhlén & Åkerlund.
- TAIKON, KATARINA 1978. *Barnbruden*. Stockholm. Tai-Lang.
- TAIKON, KATARINA 1980. *Uppbrott*. Stockholm. Tai-Lang.

KIRJALLISUUS

- DE LOS REYES, PAULINA & MULINARI, DIANA 2005. *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över (o)jämlikhetens landskap*. Malmö. Liber.
- DJURIC, RAJKO 2002. *Die Literatur der Roma und Sinti*. Berlin. Edition Parabolis.
- ERIKSSON, CATHARINA & ERIKSSON BAAZ, MARIA & THÖRN, HÅKAN 1999. ”Den postkoloniala paradoxen, rasismen och ’det mångkulturella samhället’. En introduktion till postkolonial teori.” – *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och den mångkulturella samhället*. Toim. Catharina Eriksson & Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn. Nora. Nya Doxa. 13–53.
- FANON, FRANZ 1997. *Svart hud, vita masker*. (*Peau noire, masques blancs*, 1952.) Ruotsiksi kääntänyt Stefan Jordebrandt. Stockholm. Daidalos.

- FRAURUD, KARI 2003. "Romani." – *Sveriges officiella minoritetsspråk. Finska, meänkieli, samiska, romani, jiddisch och teckenspråk*. Småskrift utgiven av Svenska språknämnden. Stockholm. Svenska språknämnden. 37–45.
- GIDDENS, ANTHONY 1997. *Modernitet och självidentitet. Självet och samhället i den senmoderna epoken*. (Alk. 1994.) Ruotsiksi kääntänyt Sten Andersson. Göteborg. Daidalos.
- GRÖNDAHL, SATU 2005. "‘Stay Silent No Longer’. Romanies, Travellers and Literature." – *Nordic Voices. Literature from the Nordic Countries*. Toim. Jenny Fossum Grönn. Oslo. Nordbok. 92–103.
- GRÖNDAHL, SATU 2007. "Politik, litteratur och makt. Hur görs ’invandrar’ – och ’minoritetslitteratur’?" – *Framtidens feminismer. Intersektionella interventioner i den feministiska debatten*. Stockholm. Tankekraftförlag. 25–43.
- HALL, STUART 1999. "När inträffade ”det postkoloniala”? Tänkande vid gränsen." – *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och den mångkulturella samhället*. Toim. Catharina Eriksson & Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn. Nora. Nya Doxa. 81–100.
- HAZELL, BO 2002. *Resandefolket – från tattare till traveller*. Stockholm. Ordfront.
- KAILO, KAARINA 2002. "Puilla paljailla – Kanadan intiaaninaisten kirjallisuus ja länsimaisen kirjallisuustieteen hegemonia." – *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraaniakivoksia, Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuksia ja kulttuureja*. Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja A. Kirjallisuus 11. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulu. Oulun yliopisto. 29–53.
- KOPSA-SCHÖN, TUULA 2002. "Några rallarrosor vid vägkanten. En översikt över de finska romernas litteratur." – *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Toim. Satu Gröndahl. Uppsala Multiethnic Papers 46. Uppsala. Centrum för multietnisk forskning. 171–180.
- LUNDGREN, GUNILLA 2003. *Svarta rosor Kale Ruze. Romsk litteratur, kultur och historia*. Stockholm. Bokförlaget Tranan.
- LYKKE, NINA 2005. "Nya perspektiv på intersektionalitet. Problem och möjligheter." – *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. 2–3. 7–17.
- MATTILA, MARKKU 2005. "Sterilointipolitiikka ja romanit Suomessa vuosina 1950–1970." – *Vieraat kulkijat – tutut talot. Näkökulmia etnisyyden ja köyhyyden historiaan Suomessa*. Toim. Antti Häkkinen & Panu Pulma & Miika Tervonen. Historiallinen Arkisto 120. Helsinki. SKS. 402–452.
- MOHANTY, CHANDRA T. 2006. *Feminism utan gränser. Avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*. Stockholm. Tankekrafts Förlag.

- PULMA, PANU 2006. *Suljetut ovet. Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Historiallisia Tutkimuksia 230. SKS. Helsinki.
- ROSENBERG, TIINA 2002. *Queerfeministisk agenda*. Stockholm. Atlas.
- ROSENBERG, TIINA 2007. "Är alla marginaliseringar likvärda?" – *Framtidens feminismer. Intersektionella interventioner i den feministiska debatten*. Stockholm. Tankekraftförlag. 81–98.
- SPIVAK, GAYATRI 1987. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York. Methuen.

Koti ja yhteisöt ruotsinsuomalaisten Susanna Alakosken Sikaloissa ja Arja Uusitalon Meren sylissä

Ruotsinsuomalainen kirjallisuus muodostaa laajan osakulttuurinsa Ruotsissa muiden suurten kansallisten ja etnisten vähemmistöjen kirjallisuuksien joukossa. Maiden osittain yhteisen historian takia ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden historia on pitkä ja rajoiltaan epäselvä. Yksi tapa määritellä ruotsinsuomalaista kirjallisuutta on rajata sen piiriin teokset, joiden tekijät ovat aloittaneet pääasiallisen kirjoittamisensa Ruotsissa (Pynnönen 1991, 28–29).

Ruotsinsuomalaisessa kirjallisuudessa on suosittu samankaltaisia teemoja kuin maahanmuuttajakirjallisuudessa yleensä: kulttuurien kohtaamista, poliittista ja yhteiskunnallista syrjäytymistä ja kielen oppimista. Näitä käsitellään esimerkiksi työelämän ristiriitojen, koulukokemusten ja tapojen kuvauksella, pohtimalla oman kielen ja kulttuurin kohtaloa uudessa maassa sekä huolehtimalla seuraavien sukupolvien muuttuneista moraalikäsityksistä ja muuttuneesta maailmankuvasta.

Muiden vähemmistöjen ja maahanmuuttajakirjailijoiden lailla ruotsinsuomalaiset kirjailijat käsittelevät kirjoissaan usein kaksoisidentiteettiä, joka liittyy vierauden tunteeseen suhteessa sekä entiseen kotimaahan että uuteen asuinpaikkaan. (Gröndahl 2002, 45; Pynnönen 1995, 176.)

Vähemmistöt joutuvat sopeutumaan valtakulttuurin normeihin, kun taas vallitsevan kulttuurin jäsenten ei yleensä tarvitse mukautua vähemmistöihin. Tähän on liittynyt myös syrjäytymistä. Vähemmistöjen kirjallisuutta onkin kuvattu usein ”haavoittuneen” kirjoitukseksi, mikä on heijastunut ryhmien omakuvaan. (Vrt. JanMohamed & Lloyd, 1990, 4.) Esimerkiksi Hannu Ylitaloa tutkinut Erkki Vallenius (2002) korostaa ruotsinsuomalaisten vaikeaa suhdetta ruotsin kieleen sekä huonoa itsetuntoa, jolloin esimerkiksi äidinkielellä puhumista on saatettu hävetä. Ruotsinsuomalaisten siirtolaisten haavoittuneisuuden kuvauksia on tunnistettu usein ruotsinsuomalaisten mieskirjailijoiden, kuten Hannu Ylitalon (s. 1934), Antti Jalavan (s. 1949) ja Asko Sahlb-
bergin (s. 1964) teoksissa (esim. Gröndahl 2008a; 2008b).

Tarkastelemme kirjoituksessamme kahden ruotsinsuomalaisen naiskirjailijan, runoilija Arja Uusitalon (s. 1951) ja prosaisti Susanna Alakosken (s. 1962) teosten kodin ja yhteisöjen kuvauksia erityisesti etnisyyden, sukupuolen ja luokan kannalta. Yhteistä kirjoittajille on – suomalaistaustan lisäksi – aktiivinen yhteiskunnallinen keskustelu. Aluksi pohdimme kirjailijoiden asemaa diasporisen kansallisuuden, ruotsinsuomalaisuuden tulkkeina. Sen jälkeen keskitymme Alakosken romaanin *Svinalängor* (2006, suom. *Sikalat*) ja Uusitalon runokokoelman *Meren syli* (1992) perheiden ja yhteisöjen kuvauksiin ja teosten tapoihin kuvata maahanmuuttajaperheen identiteettiä kahden kulttuurin välissä ja monikulttuurisessa tilanteessa. Perheillä on keskeinen sija sekä historiallisten että modernien kansallisuuksien muo-
dostumisessa, niiden perinteiden siirtämisessä ja uusien kansalaisten sosiaalistamisessa.

Kansallisuus kietoutuu muihin eroihin

Maahanmuuttajaryhmät muodostavat erilaisia kansalliseen ja etniseen identiteettiin perustuvia konkreettisia ja kuviteltuja yhteisöjä¹⁰ suhteessa entisiin ja nykyisiin kotimaihinsa. Myös ruotsinsuomalaiset edustavat diasporista kansalaisuutta. Ruotsissa suomalaisuus muodostaa oman ”kansallisuutensa” ja ”etnisen vähemmistönsä”, joka määrittyy suhteessa toisiin etnisyyksiin. Ruotsinsuomalaiset eivät ole yhtenäinen ryhmä, vaan ruotsinsuomalaisten kansalliset ja etniset identiteetit eriytyvät ja vaihtelevat. Viralliselta kansallisuudeltaankin he voivat olla joko ruotsalaisia tai suomalaisia. Esimerkiksi Marja-Liisa Pynnösen tutkimuksen mukaan ruotsinsuomalaisista kirjailijoista joka kolmas ilmoitti olevansa suomalainen, lähes joka toinen ruotsinsuomalainen, jotkut vastasivat ”karjalainen evakko” tai ”saamelainen”. (Pynnönen 1991, 155.) Osa ruotsinsuomalaisista, etenkin siirtolaisten seuraavan sukupolven lapset, kokevat olevansa hyvinkin ruotsalaisia, vaikka he korostavat myös suomalaisia siteitään. Näin maahanmuuttajavähemmistön kirjallisuus ei omana erityisalueenakaan edusta selkeää ja yhtenäistä kansallista tai etnistä identiteettiä.

Tutkimuksessa on korostettu sitä, kuinka universaaliksi ja tasa-arvoiseksi oletettu kansallisuuden ja kansalaisuuden määrittely on ollut peitellysti miehinen. Esimerkiksi suomalaisen kansallisuuden ”kirjallisessa omakuvassa” suomalaisuus on kiinnittynyt etenkin *Seitsemän veljeksien* ja *Tuntemattoman sotilaan* maailmoihin – maskuliiniselta näyttävään kansallisuuden sfääriin. Tämä on merkinnyt sitä, että miesten kokemus on usein yleistynyt kansallisuuden yleiseksi kokemukseksi populaarijulkisuudessa ja muuallakin (Kivimäki 2002). Etenkin feministisessä ja jälkikoloniaalisessa tutkimuksessa onkin purettu ajatusta yhtenäisestä kansallisesta identiteetistä ja korostettu sen sijaan etnisten ja kansallisten identiteettien liikkuvuutta, limitteisyttä ja ristiriitaisuuttakin. Teorioissa on painotettu erilaisten

10. Benedict Andersonin käsite teoksessa *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (1983). *Kuviteltuja yhteisöjä. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Suom. Joel Kuortti. Tampere, Vastapaino, 2007.

identiteettien, kuten kansallisuuden, etnisyyden, ”rodun”, sukupuolen, seksuaalisen suuntautumisen, yhteiskuntaluokan ja iän limittymistä toisiinsa. Tämä on ominaista varsinkin etnisestä ja jälkikolonialisesta feminismistä periytyvälle *intersektionaalisuuden* teorialle, joka tähdentää erilaisten valta-asemien ja identiteettitekkijöiden keskinäisiä suhteita, vuorovaikutusta ja samanaikaisuutta. Tällöin voidaan tutkia vallan monimutkaisia rakenteita, jotka eivät asetu selviin hierarkioihin ja vastakkainasetteluihin. Keskeistä intersektionaalisuuden teorioissa on pyrkimys erilaisten jäykkien kahtiajakojen purkamiseen ja uusiin, dikotomiat ylittäviin käsitteellistysiin (esim. Landry 2007, xvi; Hill Collins 2004, 45–54).

”Ruotsinsuomalaisuus” kietoutuu vahvasti paitsi sukupuoleen, myös yhteiskunnallisiin luokkaeroihin. Toisen maailmansodan jälkeinen muutto Suomesta Ruotsiin perustui pitkälti taloudellisiin tekijöihin. Suomesta lähdettiin pakoon joko työttömyyttä tai yleistä huonoa ansiotasoa (Korkiasaari 2000, 135–143). Luokkaan kietoutuvat teemat ovatkin keskeisiä ruotsinsuomalaisessa kirjallisuudessa ja siitä tehdyssä tutkimuksessa (esim. Pynnönen 1991; Vallenius 1998). Ruotsinsuomalaisessa kirjallisuudessa Ruotsi näyttäytyy usein luokkayhteiskuntana, joka vaientaa maahanmuuttajansa (Pynnönen 1991, 210). Esimerkiksi Alakosken kertomuksessa *Torgmöte* (2006, ”Toritapaaminen”) suomalaissyntyinen Sylvi pyrkii purkamaan vaientamisen ja näkymättömyyden kehää kuuluttamalla koväänisellä syntyperäänsä ja keskiluokkaistumistaan Sergelin torilla:

Jag heter Sylvi och kommer från Finland och jag har mina rötter på TIONDE VÅNINGEN i en småstad i Mellansverige. Men det var länge sedan, nu är jag en medelklasskvinna, som har gjort en skitlång klassresa. Men jag går fortfarande in i och ut ur olika miljöer, och det är jättejobbigt, för man ser så många skillnader och det är på skillnaden man ser det. (Alakoski & Nielsen 2006, 11.)

Vaikka ruotsinsuomalaiset ovat vähemmistöasemassa suhteessa Ruotsin valtaväestöön, on huomattava, että Suomi ja Ruotsi ovat varsin

samankaltaisia maita: esimerkiksi etniset ja uskonnolliset erot valtaväestön ja suomalaistaustaisten asukkaiden välillä eivät ole kovin suuria. Kuitenkin esimerkiksi tuloterot voivat näyttäytyä globaalisti tuskallisen suhteellisina, kuten *Sikaloiden* Leena kuvaa:

Kun puheeksi tuli oma auto tai oma talo tai kesämökki, äiti ja isä nauroivat. Kuulosti siltä että se nauru tuli vain kurkusta eikä mahan pohjasta. Sellaista me ei edes ajatella, äiti sanoi. Me saadaan olla iloisia että meillä on katto pään päällä. Eikä sitä kannata surra, hän sanoi. Asia on niin kuin se on. Ja niin kauan kuin on lankaa, on toivoa. Joskus äiti oli minusta yhtä surullisen näköinen kuin Biafran lapset telkkarissa. (S 75.)

Myös Uusitalon *Meren sylissä* viitataan siihen, miten suomalaisten ja ruotsalaisten väliset erot muuttuvat suhteelliseksi laajemmassa, globaalissa kehityksessä. Suomalaiset eivät tunnukaan kovin syrjäytyneiltä verrattuna Ruotsiin kauempaa tulleiden muiden siirtolais- ja pakolaisryhmien elämisen ongelmiin, kuten eritrealaispakolaisiin, joita ei hyväksytty Ruotsissa poikkeavuutensa takia ja joiden pelottelua jatketaan Ruotsissa, vaikka he ovat jo pakolaisina ”syvästi järkytettyjä” (MS 76):

Silloin minä käännyn itseäni kohti ja tajuan että minä eroan ruotsalaisesta sen verran ja vain sen verran. Minun ei pidä elätellä kuvitelmia Suuresta Eroavaisuudestani Valtavasta Omalaatuisuudestani Säilytettävästä Suomalaisuudestani. (MS 76.)

Suomalaisuutta pidetään nykyään vähiten leimautuneena etnisyytenä Ruotsissa, etenkin sen jälkeen kun ruotsinsuomalaiset saivat lainvoimaisen virallisen vähemmistöaseman vuonna 2000. Tämä tunnustus on Satu Gröndahlin (2008b, 173) mielestä merkinnyt sitä, että ruotsinsuomalaisuutta on nykyään helpompi tarkastella myös ruotsalaisen perinteen sisällä. Hänen mukaansa poliittinen muutos on edistänyt esimerkiksi *Sikaloiden* kaltaisen romaanin menestystä nykyisessä ruotsalaisessa kirjallisessa julkisuudessa.

Virallisesta tunnustuksesta huolimatta ruotsinsuomalaisten asema on kuitenkin ruotsalaisessa yhteiskunnassa yhä marginaalinen. *Tukholmalaisessa Blogikirjassa* (2006) Uusitalo ottaa tähän painavasti kantaa ihmettelemällä ruotsinsuomalaisten vaiennettua historiaa¹¹:

Me suomalaiset olemme kansallinen vähemmistö eikä kukaan ruotsalainen – etenkin poliitikko – pidä laskua meidän edellisestä sukupolvestamme, parasta kun me itsekin unohtaisimme sen. Meidän historiamme on aivan hukassa ja me elämme täällä niin täydellisen huomaamattomasti, että tuntuu siltä kuin me emme olisi olemassa-kaan ruotsalaisten tietoisuudessa. Missä esimerkiksi meidän Ruotsinsuomalainen arkistomme tällä hetkellä on? Onko tietoa? Missä meidän historiamme on tallennettuna, missä ovat merkinnät meidän tuhatvuotisesta elämästämme Ruotsissa? (*TB* 23.)

Ruotsinsuomalaiset kirjalliset kentät

Ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden kenttää ja pitkää historiaa tunnetaan jonkin verran. Ruotsinsuomalaiset kirjailijat järjestäytyivät omaksi yhdistyksekseen jo 1970-luvun puolivälissä. Ensimmäinen kustantamo Finn-kirja perustettiin vuonna 1976, ja Ruotsissa alkoi ilmestyä myös kulttuurilehti *Liekki* (Pynnönen 1995, 159). Ruotsinsuomalaisesta kirjallisuudesta on ilmestynyt kaksi verrattain laajaa tutkimusta, Marja-Liisa Pynnösen *Siirtolaisuuden vanavedessä* (1991) ja Erkki Valleniuksen *Kansankodin kuokkavieraana* (1998), joissa esitellään laajalti kirjallisuusaluetta ja kirjailijoita. Näissä tutkimuksissa ei tosin käsitellä vielä sellaisia 1990- ja 2000-luvun uudempia kirjailijoita kuin esimerkiksi Asko Sahlberg, Taina Sampakoski, Zac O’Yeah (Sakari Nuottimäki), Robert Åsbacka, Asta Piironen ja Eva-Stina Byggmästar. Osa näistä on saanut tunnustusta sekä Suomessa että Ruotsissa. Antti Jalavan

11. Ruotsinsuomalaisten omaa arkistoa on kylläkin kerätty 1970-luvulla, ja osa siitä on Ruotsin valtionarkistossa (Pynnönen 1995, 174).

romaanina *Asfaltblomman* (1980, suom. *Asfalttikukka*) arvostettiin aikoinaan kummassakin maassa. Asko Sahlbergin kansalaissodasta kertova *Tammilehto* oli Finlandia-palkintoehdokkaana vuonna 2004 ja Robert Åsbackan (s. 1961) ruotsalaista pikkukaupunkia kuvaava romaani *Kring torget i skoghall* (suom. *Torin laita*) ja Taina Sampakosken (s. 1957) Suomessa asuvia venäläisiä tarkasteleva *Ikoni* vuonna 2006.

Ruotsinsuomalainen kirjallisuus on silti usein jäänyt väliinputoajaksi ja syrjäytynyt sekä suomalaisen että ruotsalaisen kirjallisuuden kentästä (ks. esim. Pynnönen 1995, 175). Etenkin suomenkielisten kirjailijoiden on ollut vaikea löytää paikkaansa Suomen ja Ruotsin kirjallisuudessa. Kuten Uusitalo oikeutetusti surkuttelee: ”Ruotsissa ei myydä suomalaisia kirjoja ruotsalaisissa kirjakaupoissa. Näin on. Voin ostaa vaikka minkä muun kielisen kirjan mutten juuri suomenkielistä.” (Uusitalo 2008, 276.) Parhaimmillaan ruotsinsuomalaisilla voisi olla joustavasti käytössään molemmat kaksi foorumia, suomalainen ja ruotsalainen kirjallinen kenttä. Tätä on edistänyt kirjojen julkaisu ruotsiksi. Esimerkiksi Susanna Alakosken ja Robert Åsbackan teokset ovat olleet viime aikoina näkyvillä sekä suomalaisessa että ruotsalaisessa julkisuudessa. Ne on myös käännetty suomeksi. Silti monet ruotsiksikin kirjoittavat ruotsinsuomalaiset ovat kokeneet jäävänsä jonnekin Suomen ja Ruotsin kirjallisuuden välimaastoon.

Ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden tutkimuksessa on tarkasteltu ansiokkaasti kirjailijoiden yhteiskunnallista asemaa ja kuulumista eri sukupolviin, mikä on vaikuttanut myös kirjailijoiden identiteettiin ja heidän tematiikkaansa (esim. Pynnönen 1991; Vallenius 1998). Marja-Liisa Pynnönen (1995, 177–178) on pohtinut tutkimuksen teon merkitystä yhteistyössä kirjailijoiden kanssa, jolloin esimerkiksi vähemmistöryhmän omintakeisuus ja toisaalta sitä alistavat rakenteet nostettaisiin yhdessä esiin. Omassa tutkimuksessaan Pynnönen on tätä tärkeää periaatetta toteuttanutkin. Pynnönen (1995, 178) ennusti 1990-luvun alkupuolella, että maahanmuuttajien identiteetti ja tematiikka edellyttävät uudenlaista teoreettista näkökulmaa kirjallisuudentutkimuksessa. Tämä on käynyt toteen ja näkynyt kan-

sainvälisesti diasporisen kirjallisuudentutkimuksen nopeassa kasvussa 2000-luvulla.

Vaikka kansallisuus on ollut yksi keskeinen tapa rakentaa yhteisyyttä, se voidaan nähdä myös teennäisenä keinona häivyttää eroja (Gordon ym. 2002). Esimerkiksi monet maahanmuuttajataustaiset kirjailijat ovat vierastaneet kansallisuuteen perustuvaa ajatusta ”maahanmuuttajakirjallisuudesta”. Siirtolaistaustaisten kirjailijoiden teosten määrittely vain etnisin tai kansallisin perustein voi yksipuolistaa teosten tulkintaa (Wendelius 2002, 41; myös Gröndahl 2008b, 168; 2007, 37). Samassa hengessä monet kirjailijat vastustavat myös ”siirtolaiskirjailijan” tai ”maahanmuuttajakirjailijan” leimaa, samoin kuin monet naispuoliset kirjailijat vastustavat leimautumista ”naiskirjailijaksi”. Luokitteluihin liitetäänkin helposti ulkopuolisuuden leima, kuten myös ”työläiskirjallisuuteen”. ”Maahanmuuttajien kulttuuri” onkin Ruotsissa kategoriana politisoitunut, koska se mielletään ulkopuoliseksi ja marginaaliseksi. (Gröndahl 2008a, 620.) Tyypillistä näille luokitteluille on, että ne koskevat vain marginaalisina pidettyjä ilmiöitä ja enemmistökulttuurin piirteet saattavat jäädä määrittelemättä.

Puhumme siis suomalaistaustaisista naiskirjailijoista ja tulkitsemme heidän tuotantoaan osana ruotsinsuomalaista kirjallisuutta. On kuitenkin tärkeä ottaa huomioon myös ”suomalaisuuteen” ja ”siirtolaisuuteen” sisältyviä eroja. Nämä koskevat esimerkiksi sukupuolta, sukupolvia, luokka-asemaa ja kielellisiä eroja. Esittelemiemme kahden kirjailijan yhtäläisyyksien lisäksi on syytä mainita myös heidän keskinäisiä erojaan; esimerkiksi ikäeroa heillä on kymmenisen vuotta. Uusitalo on muuttanut Ruotsiin seikkailunhaluisena aikuisena, Alakoski lapsena perheensä kanssa. Myös kirjoittajina Uusitalo ja Alakoski eroavat toisistaan monin tavoin. Uusitalo kirjoittaa enimmäkseen suomeksi, Alakoski yksinomaan ruotsiksi. Uusitalo kirjoittaa lähinnä runoja, proosarunoja ja näytelmiä, Alakoski proosaa tai asiaproosaa. Alakoski on juhlittu August-voittaja (2006), Uusitalo vielä odottaa tunnustusta.

Kansalliset kodit ja perheet

Kansallisuuden ja maskuliinisuuden kytkös on jatkunut ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden tutkimuksessa, jossa keskeiseksi aiheeksi on noussut mieskansalaisuus¹². Ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden tyyppillisenä edustajana on nähty työelämää kuvaava mies (Korkiasaari 2000, 159). Tulkintaperinteellä on juurensa varhaisessa suomalaisessa työläiskirjallisuudessa, jossa miesten kokemus on havainnollistanut ikään kuin koko työväenluokan maailmanymmärrystä (Gröndahl 2008a, 622; 2007, 28; Niemi & Nieminen 1988, 102.) Satu Gröndahl (2008a; 2008b) onkin tähdentänyt sukupuolen merkitystä ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden tutkimuksessa, jossa – kuten yleensä pohjoismaisten vähemmistöjen tutkimuksessa – on ehditty kiinnittää vain vähän huomiota ”omakuvien” sukupuolittuneisuuteen. Kysehän on ennen kaikkea siitä, millaiseksi totumme mieltämään ”ruotsinsuomalaisuuden”. Kansallisuus on jokapäiväistä, arkista, pientä ja paikallista, etenkin diasporassa eläville. Vaikka globalisaatio onkin syövyttänyt kansallisuuksia ja kansallisvaltioita, eri ”maalaisuuksia” performoidaan ja toistetaan usein juuri kotona, esimerkiksi ruuan tai musiikin avulla (Gordon ym. 2002, 10–16).

Suuri osa kansallisuuden tutkimuksesta on keskittynyt työn ja muun niin sanotusti julkisen alueen tutkimukseen. Kotia ja perhettä pidetään yleensä perheiden ja yksilöiden omina, autonomisina alueina, jonne ulkomaailma ei tunkeudu – eikä saakaan tunkeutua. Koti on merkinnyt rajaa sisäisen järjestyksen ja turvallisuuden sekä toisaalta likaisen, turmelevan ja vaarallisen ulkomaailman välillä (Saarikangas 1998, 203; Urponen 2008, 127–128). Kansallisuuden on kuitenkin tulkittu merkitsevän myös sijoittumista perheeseen, sukuun, paikalliseen alueeseen, kotiin ja kotimaahan. Kodit ja perheet ovatkin sekä yksilöllisiä että kansakunnan projekteja. Perheiden rooli kansallisuuksien rakentamisessa on yleensä aina sukupuolitettu. Esimerkiksi Snellmanin ajattelussa naiset osallistuivat kansakuntaan nimenomaan kodin ja per-

12. Maahanmuuttajat eivät kuitenkaan ole olleet pelkästään miehiä. Maahanmuutto oli varsin miesvoittoista 1960- ja 1970-luvuilla, mutta naiset ovat olleet enemmistönä 1950-luvulla ja 1980-luvulla.

heen kautta, kun taas kansakunnan julkinen kirjoittaminen oli miesten työtä (Lappalainen 2002, 109). Tilana koti mielletään usein naiseen liittyväksi. Nainen on paikallaan ollessaan kotona, mutta nainen voi olla koti myös vertauskuvallisesti ja edustaa kaikkea sitä suojaa ja turvaa, jota kodin ajatellaan tarjoavan. (Lappalainen 1998, 102.)¹³

Ruotsinsuomalaisessa kirjallisuudessa työ on ollut varsin keskeinen teema (Vallenius 1998, 146–171). ”Työ” ymmärretään yleensä ennen kaikkea palkkatyöksi, ei esimerkiksi kotityöksi. Aiempien tutkimusten perusteella näyttää siltä, että ruotsinsuomalainen kirjallisuus on painottunut paljolti liikkeen ja ristiriitojen kuvauksiin: muuttosihiin, koulutukseen, kielitaitoon ja erilaisiin konflikteihin. Toisaalta myös vapaa-aika sekä asuminen ja eläminen ovat keskeisiä aiheita ruotsinsuomalaisessa kirjallisuudessa. (Pynnönen 1991, 192; Vallenius 1998, 183.) Kotielämä näyttäytyy usein eräänlaisena kodin ja perheen materiaalisena järjestämisenä: kuvataan asumisololoja, kalustuksia ja rakennuksia (Pynnönen 1991, 215). Suomalaisuus on jatkuvaa ja näkymättömämpää tekemistä, elämistä, olemista ja sisustamista, ei pelkästään ulkomailla ylläpidettyjä kansallisia riittejä ja tapoja, kuten itsenäisyyspäivän viettoa, saunomista tai tiettyjen laulujen laulamista (vrt. Vallenius 1998, 102; Gordon ym. 2002).

Pesänrakennusta lähiössä

Pohjoismaisten hyvinvointivaltioiden enemmän tai vähemmän selkeistä luokka-asetuksista on viime vuosina tehty aiempaa näkyvämpiä tutkimuksissa ja muussakin julkisuudessa. Etenkin Ruotsissa *luokka-*

13. Esimerkiksi varhaisessa suomalaisessa realistisessa kirjallisuudessa yhteiskunnalliset kysymykset tematisoituivat usein kodin ja perheen kuvausten kautta. Yhtäältä perhe ja yksityisyys nähtiin siis poliittisina ja yhteiskunnallisina kysymyksinä, joista oli syytä käydä julkista keskustelua. Toisaalta voi ajatella, että kotikuvaukset kesyttivät hankalatkin yhteiskunnalliset kysymykset vain yksityisyyden piirissä ratkottaviksi ongelmiksi. (Lappalainen 2000, 142–143.) Keskiluokkainen, heteroseksuaalinen perheideaali muotoutui vahvaksi perheen vuosisadaksi nimetyllä 1800-luvulla (esim. Lappalainen 1998).

retkestä ("klassresan") on tullut jo osa arkisiakin keskusteluja. Yleensä luokkaretkellä tarkoitetaan siirtymää yhteiskuntaluokasta toiseen eli sosiaalista nousua, joka useimmiten tapahtuu koulutuksen myötä (ks. Wennerström 2003; Alakoski & Nielsen 2006).

Keskeinen osa viime vuosien ruotsalaista luokkakeskustelua on ollut Susanna Alakosken romaani *Svinalångorna* (2006, *Sikalat*, suom. Katriina Savolainen, 2007). Se on kertomus suomalaisperheen elämästä 1960- ja 1970-lukujen Ystadissa perheen Leena-tyttären näkökulmasta. Kirja kertoo epäonnisesta paremman elämän tavoittelusta ja yhteiskunnallisesta modernisaatiosta: Moilasen perhe on muuttanut Ruotsiin Suomen köyhyyttä pakoon. Suuri osa ruotsinsuomalaisesta kirjallisuudesta kuvaa samankaltaisia tarinoita (Vallén 1998, 136, 223). Alakosken *Sikalat* voidaankin nähdä osana ruotsinsuomalaista työläiskirjallisuuden jatkumoa, joskin teos on yhdistetty myös ruotsalaisen työläiskirjallisuuden, kuten Moa Martinsonin perinteeseen (ks. Gröndahl 2007, 31; 2008b, 172).

Arjen suomalaisuus näyttäytyy Moilasen perheessä tiettyinä tapoina ja hakeutumisena muiden suomalaisten seuraan. Isä valmistaa suomalaista silakkalaatikkoa parempien päivien ruuaksi. Äiti valmistaa arkiruuan penniä venyttämällä ja leipomalla itse suomalaista ruisleipää, joka säilyy pitkään. Ruotsalaisia ruokia pidetään liian äitelinä: "Äiti sanoi että ruotsalaiset kaatoivat sokeria ruokaansa." (S 64.) Maahanmuuttajaelämään kuuluu myös tutustuminen uusiin tuotteisiin, italialaiseen viiniin ja spagettiin. Naisten piirissä Suomi ja suomalaisuus ovat muistelmien tai suunnitelmien kohde: muistellaan sotaa ja pula-aikaa ja suunnitellaan mahdollisia Suomen-lomia, joihin säästetyt rahat usein kaadetaan kurkusta alas. Miehet saunovat autotalliin rakennetussa saunassa, juovat viinaa, eläytyvät Ruotsi–Suomi-maaotteluun ja suomalaisen sisun hehkuttamiseen ja muistelevat suomalaisten urheilumenestyksiä. Tangoa veivataan juhlasta toiseen. Suomi näyttäytyy isä-Kimmon elämässä kiinnostavasti myös yleensä naisille tyypillisenä transnationaalina hoivasuhteena, kun hän rientää toisinaan auttamaan

Helsingissä asuvaa äitiään. Eteisessä odottavalle Suomen-matkalaukulle on ajoittain käyttöä¹⁴.

Melukylään vertautuva ruotsalainen ”yhteiskunta” näyttäytyy Moilasen perheessä kaukaiselta: esimerkiksi yhteiskunnalliset tv-ohjelmat ovat myrkkyä kummallekin vanhemmalle. Ruotsi yhteiskuntana ei liikuta, koska oikeaa osallisuutta ei ole:

Mutta viis siitä mitä mieltä sinä ja minä ollaan, kukaan meidän perheessä ei kuitenkaan saa äänestää, joten me voidaan yhtä hyvin olla hiljaa. Ei saanut äänestää, jos oli Suomen kansalainen, sanoi äiti. Hänen mielestään se oli väärin. Isän mielestä se oli yksi lysti.” (S 78.)

Toisaalta Suomeenkaan ei kaivata kovin paljon, vaikka nostalgiapuhettakin kuullaan.

Sikaloissa kuvataan paljon kodin materiaalista järjestämistä. Isä raahaa kotiin siirtolavoilta löytämiään tavaroita pyörän selässä ja koti kohentuu. Lapset lupaavat olla koskaan valittamatta. Suomen oloihin verrattuna perhe kokeekin huomattavan sosiaalisen nousun:

Äiti madalsi ääntään, hän sanoi että täällä Ruotsissa joka iikka asui hyvin eikä kukaan nähnyt täällä nälkää. Me asutaan maassa jossa hevoset ja kaniinit syövät ensiluokkaisia omenoita ja porkkanoita, hän sanoi. (S 35.)

Aluksi Moilasen perheessä iloitaan uuden asunnon kylpyammeesta, kiiltävistä kaakeleista ja lämpimästä vedestä. Pian kuitenkin perheen paikka sosiaalisissa järjestyksissä osoitetaan asuntotoimistossa, jossa luetaan ääneen asumista koskevia sääntöjä:

14. Suomeen liittyy myös romaanin merkillinen aikahyppy: 1970-luvulle sijoittuvassa romaanissa huhutaan Helsingin paikallisesta Fridhemistä, Kontulasta, jossa on nähty somaleita (s. 151). Tosiasiassa Suomen ensimmäiset pakolaiset olivat vuosia myöhemmin chileläisiä ja vietnamilaisia.

Isä kysyi että eikö sääntöjen ääneen lukeminen ollut ihan normaalia. Äiti vastasi että ei helvetissä. Ei sillä tavalla. Ja se vaati heiltä raittiuslupauksen, etkö sinä sitä kuullut? Edes Ruotsissa ei saa vaatia ihmisiltä raittiuslupausta, meitähän kohdeltiin kuin toisen luokan kansalaisia, vaikka se ei ollut ikinä ennen nähnytkään meitä. (S 18.)

Äiti siis sopeutuu isää huonommin ruotsalaisen yhteiskunnan määrittelemään paikkaan.

Palkkatyön teosta saadaan *Sikaloissa* vain pieniä vihjeitä – jos työksi siis ymmärretään ”oikea” palkkatyö kodin ulkopuolella. Perheen äiti jakaa aamulla lehtiä ja tiskaa hotellissa, isä käy suojatyössä verstaan Askelma-hankkeessa. Kotityötä tehdään sitäkin enemmän. Koti näyttäytyy – ainakin aluksi – äidin hallinta-alueena: hän valittaa, että kotityöt, siivous, lapsista ja eläimistä huolenpito kuuluvat kaikki hänelle. Hyvinä kausina perheen sisäinen työnjako toimii kuitenkin jotenkuten, kun isä hankkii huonekaluja ja laittaa ajoittain ruokaa. Vanhempien kiinnostus kodin uusintamistyöhön on puuskittaista. Aili-äiti innostuu lukemisesta, käsitöistä ja ruuanlaitosta, mutta innostus hiipuu pian, kuten myös ”mestarigrillaaja” isän kiinnostus kodin ylläpitoon. Vanhempien alkoholismin pahentumisen takia perheen sisäinen taistelu saa uusia piirteitä: kodissa särkyvät niin ikkunat ja huonekalut kuin toiveet paremmasta tulevaisuudestakin.

Kirjan nimi, *Svinalängorna/Sikalat*, viittaa haukkumanimeen, jota vastarakennetusta lähiöstä käytetään muualla kaupungissa. Miljoonan asunnon asuntopolitiikan seurauksena Ruotsin uusia lähiöitä asuttavat työläisperheet ja maahanmuuttajat. Sosioekonominen asema määrittää romaanissa esimerkiksi etnisyyttä enemmän kotien ja perheiden paikkoja. Suomalaiset ja muut maahanmuuttajat kuuluvat samaan ryhmään alimpiin sosiaaliluokkiin kuuluvien ruotsalaisten kanssa (vrt. Vallenius 1998, 95–96). Kauniisti ajatellen Fridhemin lähiötä asuttaa laajennettu, monikulttuurinen, perheenkaltainen yhteisö, jossa ovet pidetään avoimina eikä liiallinen privatisoituminen uhkaa. Lähiö ei näytä etnisesti eristyneeltä, vaan sitä asuttavat sekä ruotsalaiset että maahanmuuttajat. Lapsista ja vanhemmista pidetään – jos pidetään

– huolta yli perherajojenkin. Ystävättäret Leena, Åse ja Riitta syö-
vät vuorotellen toistensa kotona, ja perheet kierrättävät keskenään
käytettyjä vaatteita. Moilasan perheen tuttavapiiri lähion sisällä on
monikulttuurinen, ja perheen vanhemmat ”juhlivat” yhdessä muiden
muassa ruotsalaisten, tšekkien ja puolalaisten kanssa.

Realistisemmin ajatellen ”laajennetun perheen” muodostaa al-
koholisoitunut ja marginalisoitunut lähiöyhteisö, jossa sukupolvien
– ja sukupuoltenkin – väliset suhteet ovat varsin sekavia. Varsinai-
sessa Moilasan perheessä on hyvin vähän yhteisöllisyyttä: isä ja äiti
muodostavat alkoholismien ja väkivallan myötä toisiinsa kietoutuneen
kaksikon, joka jättää lapset selviytymään miten kykenevät. ”Juhlinta”
tarkoittaa armotonta ryypäämistä toisten aikuisten kanssa jonkun
kotona. Huomio kiinnittyy *Sikaloiden* paikoillaan olemisen kuvauk-
siin: köyhän perheen maantieteellisen liikkuvuuden rajat ovat ahtaat.
Toisaalta itse koti tilana, asuntona, on rajoiltaan varsin väljä: lapset
tulevat ja menevät, nukkuvat milloin missäkin. Myös aikuisväestö
vaeltaa kodista toiseen, vaikka lapset yrittävätkin toimia jonkinlaisina
portieereina:

Vainusi milloin vieraspartio oli taas tulossa. Ihan kuin joku olisi
tönäissyt minut kumoon joka kerta kun olin päässyt jaloilleni, niin
että kaaduinkin taas rähmälleni. Vieraat tulivat kutsumatta. He olivat
niin kuin mekin vailla juuria eikä perheillä ollut heille merkitystä.
He toivat karkkia tuliaisiksi. Mutta he istuivat sohvamme hajalle.
(S 201.)

Sikaloissa ollaan kotona melkein koko ajan: keittiössä, televisiohuo-
neessa, parvekkeella ja lastenhuoneessa. Äiti yrittää rakentaa olohuo-
neen nurkkaan omaa huonetta lukemista ja lehtileikkeiden keruuta
varten. Kotona juhlietaan, tapellaan, siivotaan ja yleensä lomaillaankin
– puhe autosta tai mökistä saa vanhemmat nauramaan kolkosti. Isän
pakkoloman aikaan perheellä ei ole rahaa lähteä kesälomalle Suomeen.
Lomanvietto on statuksen osoittamista, sekä Ruotsissa että Suomessa,
vaikka etelänmatkat eivät *Sikaloissa* kuvattuun aikaan aivan arkipäiväisiä

vielä olleetkaan. Vaikka ovet ovat avoimia, vaikuttaa koti vankilalta. Perheen tytär Leena, jonka silmin perheen alamäki kuvataan, ei lopulta kestä olla kotona enää hetkeäkään:

Päästin Terrien puskaan. Se teki pitkän pissan. Sitten jouduin vetämään sen takaisin sisään kaulapannasta. Se näytti surulliselta. Minulle tuli huono omatunto. Mutta en jaksanut jäädä sisälle sen kanssa. En edes minuutiksi. Pussasin sitä kuonolle ja juoksin ulos. (S 145.)

Ahdistavassa kodissa Leena taikoo itsensä näkymättömäksi. Moilaisen perheestä paetaan monin tavoin: naapureihin, pihalle, kouluun, harrastuksiin, viinaan, itsemurhayrityksiin, taikomalla itsensä näkymättömäksi. Koti on maailman vaarallisin paikka Moilaisen perheen äidille ja lapsille, jotka yrittävät toimia myös turvahenkilöinä ja hengenpelastajina. Äiti yrittää, mutta ei jaksaa:

Liian monta kertaa hakattu. Vittu, huora, lutka, luuska, lehmä, ämmä, huora, vittu, lutka, luuska, horo, ämmä. Äiti ei enää kestänyt. Hän yritti lyödä takaisin, yritti laihduttaa, yritti lopettaa juomisen, yritti leipoa, lukea, neuloa, siivota, hän yritti saada apua. Hän yritti ja yritti, kaikin tavoin hän yritti haluta elää, mutta ei siitä mitään tullut. (S 252.)

Kodin ovet eivät aukene erilaisille auttajille kovinkaan helposti. Oven suuhun ja kynnyksille pääsevät niin Pelastusarmeija, ambulanssimiehet kuin sosiaalityöntekijätkin, mutta laihoihin tuloksin. Lasten katkera osa on kuunnella, miten aikuiset valehtelevat väliintulijoille kaiken olevan kunnossa, eivätkä ammattiauttajat suostu näkemään tilannetta. Leenatyttöjen pakopaikkoja ovat Pelastusarmeija, koulu, uimahalli ja metsikkö, jonne tyttökolmikko kirjan lopussa pakenee. Tilannetta helpottavat myös väliaikaiset huostaanotot, joita Leena on ehtinyt jo odottaa. Koulumenestys ja uintiharrastus tarjoavat Leenalle mahdollisuuden kuvitella luokkaretkeä (Wennerström 1993), sosiaalista nousua pois ahdistavasta kodista: ”Päätös kasvoi syvällä sisälläni. Heti kun tulisin

vähän vanhemmaksi, muuttaisin pois kotoa. Otin askeleen eteenpäin salaisessa jonossa.” (S 207.)

Koulutuksen merkitys poispääsyn takaajana korostuu entisestään, kun vierailu kaupungilla varakkaan luokkatoverin luona muuttaa Leenan maailmankuvan kokonaan. Leenan silmät avautuvat sille, mitä kaikkea voisikaan olla, ja hän purkaa näkemäänsä äidilleen:

Kysyin äidiltä mitä oikein olin nähnyt ja hän kertoi minulle että kesämökki ja takkatulen loimotus olivat kauempana kuin olisin ikinä uskonut, hän sanoi että oma auto oli kauempana kuin arvasinkaan. Hän antoi minun ymmärtää miten kaukana luokkatovereiden mainostamat aurinkoiset lomakohteet olivat. Hän sanoi että oma talo oli kaukana kuin avaruus. Ja sitten hän kertoi että useimmilla meillä Fridhemin asukkailla oli ruokakaupassa kirkkaankeltainen tilivihko. Anteeksi, hän sanoi sitten, oikeastaan olet liian nuori kuulemaan ja ymmärtämään tätä, mutta nyt kun olet itse nähnyt sen, en voi enää valehdella. (S 198.)

Koti ja yhteisöt *Meren sylissä*

Siinä missä Susanna Alakosken *Sikalat* sijoittuu 1970-luvulle, liikutaan Arja Uusitalon runoteoksessa *Meren syli* 1990-luvun maisemissa. Uusitalo lukeutuu kirjoittajasukupolveen, jossa näkyy Marja-Liisa Pynnösen (1991, 161; 1995, 170–71) mielestä ruotsinsuomalaisten irtautuminen kansallisesta ahdasmielisyydestä, kansainvälistyminen ja kulttuurien vuorovaikutus. Kulttuurien vuorovaikutuksen teema onkin Uusitalon tuotannossa keskeistä, ja se näkyy myös *Meren sylin* kodin ja yhteisön kuvauksessa.

Globaalien ja kansallisten kulttuurien väliin on katsottu muodostuneen kansainvälisten muuttoliikkeiden myötä eräänlainen välivyöhyke, jota on kutsuttu ”kolmanneksi tilaksi”. Siinä on mahdollista

rakentaa identiteettiä, joka ei ole sidoksissa vain yhteen kansalliseen tai kulttuuriseen identiteettiin (Bhabha 1994, 38) Tämä kolmas tila voi muodostua myös monikulttuuristen perheiden sisälle. Esseessään *Suomalaisuuden partaalla* (2000) Uusitalo nostaa esille monikulttuurisen perheen, jossa maahanmuuttajavanhempien lapsi tuntee itsensä hyvinkin ruotsalaiseksi. Kun perhe koostuu kolmesta kansallisuudesta, nähdään jokainen asia perheessä kolmelta kannalta. Maahanmuuttajaperheen Ruotsissa syntynyt ja ruotsalaiseksi itsensä kokevaa lasta muistutetaan kuitenkin kodin ulkopuolella jatkuvasti siitä, että hän ei oikeastaan kuulu Ruotsiin, vaikka onkin ikään kuin poikkeusluvalla kuuluvinaan joukkoon:

Lapsi tehdään lakkaamatta tietoiseksi siitä, kuka kuuluu ja ei kuulu oikeaan ryhmään, siihen, joka on normi ja joka sanelee säännöt. (Uusitalo 2000, 42.)

Suomessa ilmestyneessä runoelmassa *Meren syli* (1992) esiintyy tukholmalainen perhe, jonka molemmat vanhemmat ovat muuttaneet muualta Ruotsiin. Runon minä-hahmo on suomalainen nainen, jonka puoliso Fadil on kurdipakolainen. Perheeseen kuuluu myös teini-ikäinen Mikko. Helposti voisi olettaa, että monikulttuurisessa perheessä vallitsisi päällimmäisenä vahva tietoisuus eri kulttuurien läsnäolosta. Perheen arjessa kansalliset rajat ylitetään ja unohdetaan:

Merkillisintä yhdessä elämisessä on se, että unohtaa toisen olevan eri kulttuurista, eri maailmasta, muualta. Kaikki erilaisuus sulaa pois ja särmät hioutuvat. (Uusitalo 2000, 46.)

Meren syli etenee proosamaisena runona, jolle on ominaista puheenomainen sävy ja erilaisten lukijan puhuttelukeinojen käyttö. Teoksessa on keskeistä maahanmuuttajakirjallisuudelle ominainen matkan topos, koska teoksen neljää osaa yhdistää matkaaminen. Lukija saatetaan myös eräänlaiselle matkalle naiseuteen: parisuhteen ja perheen myötä naiset muodostavat runoelman keskeisen yhteisön. Naiseuden ohella

kansallinen identiteetti, siirtolaisuus ja pakolaisuus nousevat runoelmassa keskeisiksi.

Siirtolaisuus merkitsee usein etäistä suhdetta valtaväestön perinteisiin. *Meren sylissä* havainnollistuu, miten monikulttuurinen perhe on jokin oma määrittelemätön ilmiönsä, joka ei asetu perinteisiin yhteiskunnallisiin asemiin ja rajoihin. Kuten seuraavassa säkeistössä todetaan, uudessa kodissa on luotava toisenlaisia yhteenkuulumisen muotoja, koska maahanmuuttajat eivät voi nojata uudessa kotimaassaan tavalliseen tapaan lähellä oleviin sukulaisiin tai yhteiseen kulttuuriperinteeseen:

Ei ole minne mennä. Ei ole perittyjä
mökkejä viikonlopuiksi, ei ole isoäidin
perintöhuonekaluja vaan kaikki tulee suoraan
Ikealta ja kaikki paikat joihin matkataan
yhdessä ovat vieraita. (*MS 97.*)

Maahanmuuttaja on vailla ”kansallista varantoa”, joka muodostuu esimerkiksi kansallisuuteen liittyvästä tiedosta, kokemuksista, tyyleistä, sosiaalisista ja fyysisistä ominaisuuksista sekä käytöstavoista (ks. esim. Urponen 2008, 129). Uudessa kulttuurissa näitä varantoja ei useinkaan tunneta eikä arvosteta. Kaksikulttuurisen parisuhteen sisällä esimerkiksi se, joka osaa paremmin kieltä ja ruotsalaisten kulttuurisia toimintatapoja, voi olla vahvemmassa asemassa. (Vrt. Urponen 2008, 137.) Tämä näkyy myös sukupuolirooleissa, kuten *Meren sylissä* huomautetaan:

Naisena ulkomaalaisen kanssa eläminen
merkitsee että meidän on oltava vahvoja
kun toinen ei tunne maan tapoja alussa
ei ehkä edes kieltä.
On soitettava puhelut, järjestettävä asiat
kunnes mies itse osaa.
Näin roolit muuttuvat, kuinka moneen kertaan
minun roolini ovat muuttuneet. (*MS 86.*)

Ruoka on etnisyyden arkisimpia ja tutuimpia merkitsijöitä. Maa-hanmuuttajaperheen ero ruotsalaisiin ilmenee arkisissa symboleissa, kuten ruokatavoissa. *Meren sylissä* viitataan ruotsalaisten Lucia-neidon perinteen sahramipulliin, joita suomalaiset tai kurdit eivät tunne läheisiksi:

Pakolaisen kanssa, aasialaisen kanssa,
muslimin kanssa jättää ehkä sahramipullat
leipomatta. Elää askeettista elämää
ja karttakirja on alati auki kotimaan
kohdalla, usein kahden kotimaan.

Ei oikeastaan olla Ruotsissa ollenkaan.
Ollaan jossain muualla. (MS 83.)

Jälkimmäinen säkeistö kuvastaa taas sitä, miten erityisesti siirtolaisilla ja pakolaisilla on tapana rakentaa uusissa asuinpaikoissaan kuvitteellisia yhteisöjä ja kotimaita. Teoksessa *Meren syli* parisuhde ja perhe esitetään myönteisin, kuten ilon ja valon, metaforin: monikulttuurisen perheen jäsenet ovat ”loistava valaiseva karttapallo, josta oppii maailmaa ja elämää” (MS 46). Runon retorinen kysymys voidaan tulkita jonkun ulkopuolisen kysymykseksi runon minälle tai tämän omaksi ihmettelyksi: ”Millaista on elää pakolaisen kanssa. Irakilaisen kurdin kanssa/.” Vastauksessa sen sijaan eivät korostu kulttuurierot, vaan perheenjäsenten arkiset yhteiset hetket, keskustelut ja menot:

Millaista on elää. Juodaan teetä
keskustellaan näytelmistä elokuvista
runoista kirjailijoista ystävistä.
Elämästä. Suunnitellaan. Mennään Indiraan
syömään. Tavataan ystäviä, sukulaisia. (MS 49.)

Vaikka perheen arjessa kansalliset ja etniset erot unohtuvat, runossa muistutetaan, miten rakastavien kohdatessa risteävät myös kokonai-

set kulttuurit, mytologiat, uskonto ja musiikki. Muuttaessaan kulttuuriperinteestä toiseen ihmiset tuovat uusiin koteihinsa ja kotimaihinsa sekä taiteellisia tuliaisia että arkisia perinteitä: ”erilaiset keittiöt hehkuvat kotoisuuttaan” (MS 51). Eri kulttuuritaustaisten rakastavaisten tapaamisessa voi syntyä jotain ennen näkemätöntä: ”Kohtaamme. Teemme yhdessä jotain uutta. Ei välttämättä kulttuurikolari./Voi käydä hyvinkin. Meille on käynyt hyvin.” (MS 51.)

Usein tutkimuksissa ovat painottuneet monikulttuuristen avioliittojen ongelmat ja kulttuurierojen ylittämättömyys. Sen sijaan *Meren sylissä* tähdennetään yhdessä elämisen elävöittävää vaikutusta. Runon minä haluaa luoda vastakertomuksen, jossa rakkaustarina jatkuu onnellisesti vastoin ympäristön pessimistisiä ennustuksia:

Ajattelin kertoa millaista on
kun perhe koostuu monesta eri kansasta.
Kun sukulaisia on toisissa maanosissa.
Päätin kirjoittaa onnellisen kertomuksen
siitä kuinka minä ja mieheni tässä vanhenemme
yhdessä. (MS 44.)

Silti kipeitä aiheitakaan ei teoksessa kaihdeta. Perheen elämässä, jonka toinen jäsen on pakolainen, ovat konkreettisesti läsnä maailman poliittiset ongelmat ja hätä: ”Viisi kälyäni käveli vuorille Kurdistanissa/pakoon. Yksi synnytti lapsen pakolaisleirillä./Itken kun ajattelen. Kirjoitan heistä mutta kuka/nyt sellaista tahtoo lukea kun meillä on lama.” (MS 65.) Myös alkuosan kohtauksessa, jonka näyttämönä on Samarkandin hautausmaa, tulevat uskonnolliset erot koskettavasti esille: ”Hautausmaan ohittaessamme me olimme/hyvin hiljaa. Minä tajusin ensi kerran/että sinut pannaan muslimihautaan/minut kristittyyn maahan.” (MS 32.)

Meren sylin loppupuolen feministiset teemat liittyvät teoksen etenkin 1990-luvun alun ruotsalaiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun. Runon puhuja kiinnittyy erilaisiin kollektiiveihin, kuten perheeseen, ystäviin ja naisten yhteisöön. Näitä kollektiiveja ilmaistaan siirtymillä

minästä meihin. Lukijaa puhutellaan myös naislukijana, naiskollektiivina. Sen sijaan kansalliseen ja etniseen yhteisöön kuulumisen merkitys monesti kyseenalaistetaan. Runoelmassa toistuu ajatus siitä, miten sitoutuminen suomalaisuuteen menettää runon minälle merkitystään, kun esimerkiksi naiseus vertautuu muukalaisuuteen ja toisen luokan kansalaisuuteen. Niinpä runossa ironisesti kysytään: ”Missä on patriarkaatin EXIT.” (MS 110.)

Myöhemmässä tuotannossaan Uusitalo jatkaa paitsi kodin ja kodittomuuden, myös yhteisöjen murtumisen pohdintaa. Lisäksi köyhyyden teemat nousevat esille. Kodin omistaminen on ollut tärkeä erottautumisen merkki vuokratalojen symboloimasta taloudellisesta huono-osaisuudesta ja moraalisesta rappiosta. Perheen ja kodin merkitys korostuu silloinkin, kun koti on särkynyt muuttoliikkeen takia (ks. Urponen 128, 138). Esimerkiksi *Tukholmalaishovellien* (2008) novelli *Country Homes* sisältää liikuttavan kuvauksen kodittomasta suomalaissiirtolaisesta Almasta, joka kiertele paperikasseineen paikasta toiseen. Alma kuvataan leikkaamassa rautatieaseman penkillä saksilla Country Homes -lehdestä kuvia kauniista huoneista ja huonekaluista, kuten katetuista joulupöydistä, pihakeittiöistä ja vuoteesta, jolla on ruusukankainen katos. Hän kokoaa kuvista mieleisensä unelmien kodin ja kuvittelee nukahtavansa olohuoneen suureen pehmeään sohvaan: ”Kaunis koti niistä tulee, muutama makuuhuone, suuri terassi etelään, mahtava kylpyhuone ja suuri takka palaa suhisee olohuoneessa.” (T 13.) Kesken kuvien saksimisen Alma pysähtyy haikeana muistelemaan vanhempiaan ja ihmettelemään, miksi hän oikeastaan tuli ylipäättään lähteneeksi kotimaastaan. Lopulta Alma kokoaa kuvat kassiinsa ja jatkaa kotikokoelmineen matkaa. Novellissa *Asumisura* sama aihe toistuu. Siinä kerrotaan varattomasta pariskunnasta, joka haaveilee isommasta asunnosta mennessään kiinteistövälittäjän luo. Kertomuksessa korostuu, kuinka juuri luokkaerot rakentavat kotien puitteita:

Unelma kodista on joillakin koko elämän mittainen, jotkut muut taas älyävät syntyä hopealusikka, jos ei nyt ihan suussa, niin lautasen vieressä ainakin. Jotkut ikänsä leikkaavat kuvia komeista porrasta-

santeista, karppilammista, kaari-ikkunoista ja joidenkin muiden eleettä ja täysin kylmästi asuttaessa taloja joista nämä leikkaajat vain uneksivat, eivät edes näe niitä todellisuudessa. (T 52.)

Pohdinnat kodeista ja yhteisöistä jatkuvat eri muodoissaan Uusitalon myöhemmässä tuotannossa. Hän käsittelee esimerkiksi perheiden taloudellisia eroja ja monikulttuurista perhettä muissakin kirjoituksissaan.

Silakkalaatikkoa, sahrampullia ja siivousta

Sekä Susanna Alakosken että Arja Uusitalon asiateksteistä ja kaunokirjallisista teoksista nousee esille monia kansallisuuden, sukupuolen ja luokka-aseman näkyviä nimeämisiä. Uusitalon *Meren sylissä* ja muussakin tuotannossa käsitellään feministisiä teemoja ja monikulttuurisuutta. Alakoski on nostanut esiin luokka- ja sukupuolieroihin liittyviä nykykokemuksia myös Karin Nielsenin kanssa toimittamassaan esseekokoelmassa *Tala om klass* (2006). Alakosken ja Uusitalon teoksia yhdistävät etenkin tasa-arvonäkökulmat, jotka myös liittävät heidät 1990- ja 2000-lukujen ruotsalaiseen keskusteluun feminististä ja yhteiskuntaluokasta (ks. myös Gröndahl 2008b, 172–173). Esimerkiksi *Sikaloissa* perheen äiti Aili tiedostaa naisten sorron perheessä, tiedotusvälineissä ja koko maailmanpolitiikassa. Kiinnostus jää kuitenkin kodin seinien sisälle; lähin naisasiayhdistys toimii kaukana Tukholmassa. Aili-äidin kiinnostus voidaan nähdä näin viittauksena 1970-luvun pohjoismaisten naisliikkeiden nousuun. Uusitalon *Meren sylissä* puolestaan heijastuu 1980-luvun lopun ja 1990-luvun pohjoismainen feministinen keskustelu naisen paikasta ja rooleista. *Meren sylissä* viittausaiheena toistuvat maininnat vastuuta kantavista pohjoismaisista naisista, kansankodin perustajista: ”Naiset kantavat vastuuta/pakolaisista ulkomaalaisista perheistään/lapsistaan. Ottavat avosylin vastaan maailman.” (MS 82.)

Eri vuosikymmeniä kuvaavien, erilaisten tekstien lukeminen nostaa esiin muutamia kiinnostavasti samankaltaisia teemoja: ruuan ja siivouksen vahvan symboliset merkitykset. Ruokaa onkin pidetty keskeisenä etnisyyden merkitsijänä ja päivällispöytää keskeisenä yhteisöllisyyden muotona, joka vahvistaa perheyhteyttä ja sosiaalisuutta. Usein maahanmuuttajien kirjallisuudessa ruokatavat edustavat keskeistä tapaa luoda etniselle yhteisölle kiinnekohtia ja yhteenkuuluvuutta. Etnistä ja kansallista identiteettiä ilmaistaan ja tuetaan yhteisillä ruokahetkillä ja ruokatavoilla (esim. Bell 1997, 15, 18). Erilaiset ruokaperinteet ovat keskeisiä kansallisia symboleja myös Alakosken ja Uusitalon tuotannossa. Moilasen perhe tekee näkyvää eroa liian äitelään ruotsalaiseen ruokaan valmistamalla suomalaisenoloista silakkalaatikkoa ja ruisleipää. Monikulttuurisessa perheessä elävä Uusitalon runoilija-minä palaa ruotsalaisten saharipullien merkitykseen useamman kerran.

Ruokaakin suuremman merkityksen ruotsinsuomalaisuuden symbolina saa kuitenkin siivoaminen. Etenkin *Sikaloissa* siivoaminen on keskeistä. Ryyppykausien päätteeksi Leenan vanhemmat siivoavat päiväkausia palauttaakseen kodin tavalliseen tilaan: ”Kunhan vain siivottiin, meistä tuli taas tavallinen perhe. Pöydällä oli virkattu liina ja maljakossa kukkia.” (S 204.) Susanna Alakoski onkin toistuvasti¹⁵ kiinnittänyt huomiota siivouksen suureen merkitykseen yhteiskunnassa yleensä ja erityisesti maahanmuuttajien elämässä. Hänen mielestään siivous on monin tavoin koko yhteiskunnan perusta, sekä konkreettisenä työnä että ongelmien häivyttämisen vertauskuvana. Siivoaminen kytkeytyy helposti köyhien kunniallisuuteen. Myös Moilasen perheessä siivous liitetään kunniallisuuden ohella symbolisesti perheen moraaliseen puhdistautumiseen. Siivous edustaa viimeistä kunniallisuuden ripettä lähiön sikalaksi leimautumista vastaan.

Siivoamiseen yhtenä tyypillisimmistä maahanmuuttajien ammateista on kiinnittänyt huomiota myös Uusitalo, jonka *Tukholmalaisessa blogikirjassa* (2006) viitataan lehtikeskusteluun Tukholman likaisuudesta. Vastapainoksi Uusitalo nostaa esiin suomalaisten naissiivoajien

15. Esim. novelli *Torgmöte* 2006, Tukholma.net 4/2006, ks. Huusko 2006 ja haastattelu ”Matkustaja”, Joanna Palmén, *Image* 2007:1, ks. myös <http://www.image.fi/node/1466>.

työn Tukholmassa, kun suomalaisten suuri muuttoaalto Ruotsiin oli käynnissä. Siivoaminen nousee keskeiseksi suomalaisnaisten ”luokkaretken” vertaukseksi:

Toista oli silloin kun suomalaiset siivosivat täällä. Nyt nämä samaiset naiset istuvat tietokoneen ääressä opettajina, tutkijoina, dosentteina, tohtoreina, lääkäreinä ja niin edelleen ja Tukholma saa gro igen kuten osuvasti sanotaan ruotsiksi, kun puhutaan siitä miten lopulta lika voittaa kaiken. – Suomalaiset pitivät Tukholman puhtaana kunnes saivat opintonsa loppuun tai huomasivat että heissä oli yksityisyritystäjyyttä veressä. [--] Ikävä kyllä suomalaiset entiset siivoajat, nykyiset menestyneet naiset eivät ole päässeet ihan niin pitkälle, että heidät huomaisi muu kuin suomalainen, joka aina pitää silmällä muiden suomalaisten menestymistä maailmalla. (TB 2006, 67–68.)

Kiinnostavaa on, että huomattavassa osassa *Sikaloiden* kritiikkiä harjoitetaan siivouksen kaltaista ongelmien häivyttämistä painottamalla teoksen toiveikasta selviytymistarinaa ja kirjan mustaa huumoria.¹⁶ Kirjan vastaanotossa on tähdennetty esimerkiksi teoksen naishahmojen vahvuutta, vaikka kyse on miltei inhorealitisesta kauhukuvasta siitä, miten taloudellinen ahdinko ja alkoholismi tuhoavat perheen. Jussi Ojajärvi on kiinnittänyt huomiota vastaaviin yksilön aktiivisuutta ja selviytymistä painottaviin kriitikkotulkintoihin tarkastellessaan temaattisesti samankaltaisen romaanin, Mari Mörön *Kiltin yön lahjat* -teoksen vastaanottoa. Heitteille jätetyn lähiölapsen kuvauksessa nähtiin lähinnä optimismia ja selviytymistä, ei niinkään inhimillistä kärsimystä. (Ojajärvi 2006, 21.) Ilmeisesti on niin, että yksilöllistä selviytymistä painottavat tulkinnat ovat sisäisiä sankaruuksia korostavan ajan hengen mukaisia. *Sikaloiden* vastaanotossa on tähdennetty myös Leenan äidin Ailin vahvuutta (ks. Gröndahl 2007, 31; 2008b, 172), jota tosin voisi luonnehtia myös jähmeäksi asioiden sietämiseksi pakon edessä. Aili tuntee olevansa lähinnä loukussa, josta hän toivoo tyttärensä pääsevän koulutuksen avulla vapaaksi. Suomelle ja Poh-

16. Esim. Ehnrooth 6.10. 2007; Palmén 1/2007; Strandén 12.5. 2006; Lohikoski 28.12. 2007.

joismaille erityinen kertomus näyttääkin olevan niin sanotun vahvan suomalaisen naisen tarina (vrt. esim. Markkola 2002).

Yhteiskuntaluokka tulee usein esille maahanmuuttajien erilaisissa neuvotteluissa, joissa kysytään oikeutta tulla luetuksi ruotsalaiseen yhteiskuntaan ja jopa ruotsalaiseen kansakuntaan (vrt. Urponen 2008, 141). Yhteiskunnallisten luokkajakojen kannalta Alakoskella on polttopisteenä työväestön kuvaus. *Sikaloita* on nimetty paitsi ruotsinsuomalaisuuden kuvaukseksi, myös yleensä ruotsalaisen työväestön 1970-luvun ajankuvaksi (Gröndahl 2008b, 173). Siinä havainnolistuu siirtolaisuuden ja työväenluokkaisuuden yhteenkietoutuminen, kun taas Uusitalon *Meren sylissä* ja muissa teoksissa kuvattuja maahanmuuttajia on vaikeampi sijoittaa perinteiseen kolmijakoiseen luokka-asemaan. He voivat olla esimerkiksi korkeasti koulutettuja, mutta heidän statuksensa ruotsalaisessa yhteiskunnassa ei määräydy koulutuksen perusteella. Kun Uusitalo kuvaa köyhyyttä, sitä ei välttämättä liitetä esimerkiksi työväestön taloudellisen tilanteen kuvaukseen, kuten työläiskirjallisuudessa on perinteisesti tehty, vaan muuhun ulkopuolisuuteen. Onkin syytä korostaa, että maahanmuuton yhteydessä luokkaerot liittyvät kansallisiin rajoihin ja maiden välisiin eroihin. Maahanmuuttajien asema on sidoksissa niin lähtömaan luokkarakenteeseen, muuttotilanteeseen kuin kansainväliseen talouteenkin. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että muualla hankittu koulutus ei välttämättä pädekään Pohjoismaissa, koska sitä ei arvosteta täkäläistä vastaavaksi. Kotimaassa saavutettu korkeakin luokka-asema saattaa Pohjoismaihin tultaessa kumoutua (ks. Urponen 2008, 129, 140, 141).

Kansallisuus, sukupuoli, etnisyys, luokka ja perhe ovat myös – ja ehkä erityisestikin – tunteisiin liittyviä ilmiöitä. Liitämme kansallisuuteen, sukupuoleen, etnisyyteen ja luokkaan erilaisia haluja, toiveita ja pelkoja (vrt. Gordon ym. 2002, 12, 15, 312). Ilmiöt voivat synnyttää voimakkaita tunteita: iloa, ylpeyttä ja häpeää. Ruotsinsuomalaista kirjallisuutta on arvosteltu siitä, että se antaa ruotsinsuomalaisista kaavamaisen kuvan, jossa keskitytään vain siirtolaisten kohtaamiin ongelmiin, yhteiskunnalliseen eristäytymiseen, ulkopuolisuuteen ja alkoholin väärinkäyttöön (Gröndahl 2002, 58). Tunnetuimmilla kirjailijoilla,

kuten Asko Sahlbergilla ja Antti Jalavalla, nämä ovat pääteemoja. Myös Susanna Alakoski tarttuu alkoholismiin, mutta tällä kertaa perheen ja lasten näkökulmasta, jota on käsitelty vähemmän kirjallisuudessa kuin esimerkiksi yksinäisten alkoholismia (ks. Vallenius 1994, 204). Silti on kysytty, onko tämä siirtolaisuuteen liittyvän muokalaaisuuden ja ahdistuksen tunteiden temaattinen korostuminen sekä tutkimuksessa että teosten vastaanotossa syrjäyttänyt toisenlaiset, myönteisemmät kuvaukset siirtolaisten elämästä. Pitäisikö teosten antaa arvostava ja valoisa kuva maahanmuuttajien elämästä, kuten esimerkiksi monet siirtolaislukijat näyttävät odottavan (ks. Vallenius 1998, 37)? Mitä pitäisi ajatella siitä, että esimerkiksi alkoholismin kuvausta pidetään jotakin maahanmuuttajaryhmää loukkaavana¹⁷?

Kirjallisuudessa voidaan vahvistaa ja purkaa etnisiin ryhmiin kytkeytyjä stereotypioita. On ongelmallista ja ohjelmallista penätä kirjailijoilta johonkin kategoriaan kuuluvia (myönteisiä tai kielteisiä) siirtolaiskuvauksia. Edward Saïd on kuitenkin muistuttanut siitä, että tekstit ovat aina maailmallisia tapahtumia eikä kirjallisuudentutkimuksenkaan tulisi vaieta siitä historiallisesta ja sosiaalisesta maailmasta, josta tekstit tulevat (Saïd 1983, 4–5). Silti on syytä muistaa, että siirtolaisuudesta kirjoitetaan muunakin kuin eksistentiaalisena ja yhteiskunnallisena ongelmana. Esimerkiksi Alakosken romaania voi lukea paitsi köyhyyden kuvauksena, myös nuoren tytön kehityskertomuksena. Uusitalon *Meren syli* -teoksessa monikulttuurisen perheen arki ja haaveet esitetään puolestaan myönteisessä valossa. Mainittakoon edelleen Uusitalon novellin *Stockholm is a place of freedom and self-discovery* kertoja, joka toteaa: ”Sen sijaan Tukholma osoittautui paikaksi missä voi saavuttaa vapauden. Se on jo jotain, se. Tämän lisäksi hän vielä löysi itsensä.” (*T* 148.) Myös muissa kirjoituksissaan Uusitalo on kuvannut ulkomailla oloa henkisenä kasvuna, jossa perinteiset kollektiiviset – kahlitsevatkin – identiteetit alkavat väistyä yksilöllisen vapauden tieltä:

Silloin minussa alkoi kasvaa yllätyksiä. Rakastin outouuttani ja vierauttani, ja sisimpänä valtasi syvä tunne siitä, että maailma on täynnä

17. Ruosu Forum. Ruotsinsuomalaisten keskustelupalsta <http://p1.foorumi.info/ruosu>.

mysteerejä. Kun olin yksin, aloin nähdä itseni selvemmin yksilönä, en vain ollut vain osa jotain suurta: perhettä, sukua tai kansaa. Eli kansallisuudesta ja suvusta erillään olo tuo vapaan yksilöllisyyden tunteen. (Uusitalo 2000, 41.)

Vaikka ruotsinsuomalaisten asemaan vähemmistönä on liittynyt ahdistusta ja sorron kokemusta – mitä Alakosken *Sikaloissa* kuvataan riipaisevalla tavalla – ja hämmennystä eri kulttuurien välissä elämisen takia, ruotsinsuomalaisuus on voinut merkitä myös avartumista, joka on liittynyt kansainvälistymiseen ja siihen, että kuuluu moneen kulttuuriyhteisöön.

LÄHTEET

- ALAKOSKI, SUSANNA & NIELSEN, KARIN (toim.) 2006. *Tala om klass*. Stockholm. Ordfront.
- ALAKOSKI, SUSANNA 2006. *Svinalängorna*. Stockholm. Alberts Bonniers Förlag AB.
- ALAKOSKI, SUSANNA 2007. *Sikalat*. (S) Suom. Katriina Savolainen. Helsinki. Schildts Kustannus Oy.
- UUSITALO, ARJA 1992. *Meren syli*. (MS) Helsinki. Kääntöpiiri.
- UUSITALO, ARJA 2000. ”Suomalaisuuden partaalla.” – *Kassandra. Kertomuksia suomalaisuudesta*. Toim. Muukkonen, Marita & Sakaranaho, Tuula. Helsinki. Kääntöpiiri. 41–46.
- UUSITALO, ARJA 2006. *Tukholmalainen Blogikirja*. (TB) Stockholm. Författares Bokmaskin.
- UUSITALO, ARJA 2008. *Tukholmalaisnoveleja*. (T) Stockholm. Författares Bokmaskin.

KIRJALLISUUS

- BELL, DAVID & VALENTINE, GILL 1997. *Consuming Geographies. We are what we eat*. London & New York. Routledge.
- DE LOS REYES, PAULINA & MULINARI, DIANA 2005. *Interseksionalitet. Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*. Malmö. Wahlin & Dalholm.
- EHRNROOTH, PERTTI 2007. ”Susanna Alakoski teki sen taas.” – *Karjalainen* 6.10. http://www.karjalainen.fi/Karjalainen/Kulttuuri/en_finne_igen_3666846.html
- GORDON, TUULA & KOMULAINEN, KATRI & LEMPIÄINEN, KIRSTI 2002. ”Johdanto.” – *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Toim. Gordon ym. Tampere. Vastapaino. 10–16.
- GORDON, TUULA & KOMULAINEN, KATRI & LEMPIÄINEN, KIRSTI 2002 (toim.). *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere. Vastapaino.
- GRÖNDAHL, SATU 2007. ”Politik, litteratur och makt. Hur görs ”invandrar- och minoritetslitteratur?”” – *Framtidens feminismer. Intersektionella interventioner i den feministiska debatten*. Toim. Paulina de Los Reyes & Satu Gröndahl. Stockholm. Tankekraftförlag. 25–43.
- GRÖNDAHL, SATU 2008a. ”Kön/genus, ras/etnicitet och klass i konstruktion av invandrar- och minoritetslitteratur.” – *Gränser i nordisk lit-*

- terature – *Borders in Nordic literature*. IASS XXVI 2006. Vol 2. Toim. Clas Zilliacus & Heidi Grönstrand & Ulrika Gustafsson. Åbo. Åbo Akademis förlag. 619–626.
- GRÖNDAHL, SATU 2008b. ”Från Fångarnas kör till Svinlängor. Kvinnliga erfarenheter i den interkulturella svenska litteraturen.” – *En ny sits – humaniora i förvandling*. Toim. Eva Heggstad & Karin Johannisson & Kerstin Rydbeck & Maria Ägren. Acta Universitatis Upsaliensis. C. Organisation och Historia 82. Uppsala. Uppsala Universitet. 167–174.
- GRÖNDAHL, SATU 2002. ”Invandrar- och minoritetslitteraturer i Sverige. Från förutsättningar till framtidsutsiker.” – *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Toim. Satu Gröndahl. Uppsala. Uppsala universitet. 35–70.
- HALL, STUART 1992. *Kulttuurin ja politiikan murrokia*. Toim. Juha Koivisto ym. Tampere. Vastapaino.
- HILL COLLINS, PATRICIA 2007. ”Toward a New Vision. Race, Gender, and Class as Categories of Analysis and Connection.” – *Race, Gender, and Class. Theory and Methods of Analysis*. Toim. Bart Landry. (Alk. 2004.) Upper Saddle River, New Jersey. Pearson Prentice Hall. 45–56.
- JANMOHAMED, ABDUL & LLOYD, DAVID 1990. ”Introduction.” – *The Nature and Context of Minority Discourse*. Toim. Abdul R. JanMohamed & David Lloyd. New York, Oxford. Oxford University Press. 1–16.
- JÄRVINEN, KATRIINA & KOLBE, LAURA 2007. *Luokkaretkellä hyvinvointiyhteiskunnassa. Nykysukupolven kokemuksia tasa-arvosta*. Helsinki. Kirjapaja.
- KIVIMÄKI, SANNA 2002. ”Kirjallisuuden järjestykset, suomalaisuus ja tunteet.” – *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Toim. Gordon ym. Tampere. Vastapaino. 56–72.
- KORKIASAARI, JOUNI & TARKIAINEN, KARI 2000. *Suomalaiset Ruotsissa. Suomalaisen siirtolaisuuden historia 3*. Turku. Siirtolaisinstituutti.
- LANDRY, BART 2007. *Race, Gender, and Class. Theory and Methods of Analysis*. Upper Saddle River, New Jersey. Pearson Prentice Hall.
- LAPPALAINEN, PÄIVI 1998. ”Uhattu koti. Kodin ja perheen murtumia 1800-luvun realistisessa kirjallisuudessa.” – *Paikkoja ja tiloja suomalaisessa kirjallisuudessa*. Toim. Kaisa Kurikka. Taiteiden tutkimuksen laitos. Turku. Turun yliopisto. 101–138.
- LAPPALAINEN, PÄIVI 2000. *Koti, kansa ja maailman tahraava lika. Näkökulmia 1880-luvun ja 1890-luvun kirjallisuuteen*. Helsinki. SKS.

- LEHIKONEN, TIINA 2007. ”Runo puheena ja runon puhujat.” – *Lentäviä hevonen. Välineitä runoanalyysiin*. Toim. Siru Kainulainen & Kaisu Kesonen & Karoliina Lummaa. Tampere. Vastapaino. 213–237.
- LINDGREN, ANNA-RIITTA & ESKELAND, TUULA & NORMAN, MARJATTA 2003. ”Osima ja Baskabusk – monet suomalaiset Norjassa.” – *Monena suomi maailmalla. Suomalaisperäisiä kielivähemmistöjä*. Toim. Hannele Jönsson-Korhola & Anna-Riitta Lindgren. Helsinki. SKS. 164–229.
- LOHIKOSKI, PIA 2007. ”Luokkamatkalla Sikalassa.” – *Murros* 28.12. http://www.murros.net/index.php?option=com_content&task=view&id=480&Itemid=28
- NIEMI, IRMELI & NIEMINEN, REETTA 2008. ”Suomen naiskirjailijat Kirjallisuushistorioitsijan silmin.” – *Pöydänkulma ja maailma. Naiskirjallisuus tutkimuskohteena. Teoriaa, käytäntöä, lähteitä*. Toim. Irmeli Niemi. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C osa 69. Turku. Turun yliopisto.
- OJAJÄRVI, JUSSI 2006. *Supermarketin valossa. Kapitalismi, subjekti ja minuus Mari Mörön romaanissa Kiltin yön lahjat ja Juha Seppälän novellissa ”Supermarket”*. Helsinki. SKS.
- PALMÉN, JOANNA 2007. ”Matkustaja.” – *Image* 2007.1, myös <http://www.image.fi/node/1466>.
- PYNNÖNEN, MARJA-LIISA 1991. *Siirtolaisuuden vanavedessä: tutkimus ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden kentästä vuosina 1956–1988*. Helsinki. SKS.
- PYNNÖNEN, MARJA-LIISA 1995. ”Ruotsinsuomalaisia pääsee kirjallisuuden kentälle.” – *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Toim. Matti Savolainen. Helsinki. SKS. 145–187.
- RANTONEN, EILA 2006. ”Kirjallisia tuliaisia. Maahanmuuttaja-kirjallisuus kulttuurien välissä.” – *Fiktiota! Levottomat genret ja kirjaston arki*. Toim. Kaisa Hypen. Helsinki. BTJ Kirjastopalvelu. 121–135.
- RANTONEN, EILA & SAVOLAINEN, MATTI 2002. ”Postcolonial and Ethnic Studies in the Context of Nordic minority Literatures.” – *Litteraturens gränsland*. Toim. Satu Gröndahl. Uppsala. Uppsala Universitet. Institut för Multietnisk forskning. 71–94.
- SAARIKANGAS, KIRSI 1998. ”Suomalaisen kodin likaiset paikat. Hygieniä ja modernin asunnon muotoutuminen.” – *Tiede ja edistys* 23.3. 198–220.
- SAÏD, EDWARD 1983. *Word, the Text, the Critic*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- STRANDÉN, TIIA 2006. ”Välkommen till Svinalängorna – hoppas du tar dig ut!” – *Kiiltomato* 12.5.2006. <http://www.kiiltomato.net/?rcat=Muu+kirjallisuus&rid=1191>

- URPONEN, MAIJA 2008. ”Monikulttuurinen parisuhde ja suomalaisen julkisuuden sukupuolittuneet luokkakuvat.” – *Yhteiskuntaluokka ja sukupuoli*. Toim. Tarja Tolonen. Tampere. Vastapaino. 122–145.
- VALLENIUS, ERKKI 1998. *Kansankodin kuokkavieraat. II maailmansodan jälkeen Ruotsiin muuttaneet suomalaiset kaunokirjallisuuden kuvamina*. Helsinki. SKS.
- WENDELIUS, LARS 2002. *Den dubbla identiteten. Immigrant- och minoriteteslitteratur 1970–2000*. Uppsala. Uppsala universitet.
- WENNERSTRÖM, ULLA-BRITT 2003. *Den kvinnliga klassresan*. Göteborg Studies in Sociology No 19. Göteborg. Göteborg University.

Maahanmuuttajat ja kirjallisuus Suomessa ja Ruotsissa

”Me olemme täällä, halusittepa tai ette”, totesi vuonna 2008 Kulttuurikeskus Caisassa somalialaistaustainen kirjailija Mohamed Sh. Hassan. Hän viittasi puheessaan Pohjoismaiden muuttuneeseen tilanteeseen: maiden monikulttuuristuminen on realiteetti, jonka seurauksia käsitellään myös kirjallisuudessa. Somalinkieliseen kirjallisuuteen erikoistunutta ruotsalaista Scansom-kustantamoa edustava Hassan osallistui pohjoismaiseen tapaamiseen ”Kielten kudos – monikulttuurinen kirjallisuustapahtuma”, jonka olivat järjestäneet Helmet-kirjastot ja Kulttuuritarha. Kokouksen tarkoituksena oli edistää pohjoismaisten maahanmuuttajakirjailijoiden välistä yhteistyötä.

Kontaktien luominen pohjoismaisten kirjailijoiden kanssa on Suomessa asuville ulkomaalaistaustaisille kirjailijoille hyödyllistä, koska monilla etnisten vähemmistöjen järjestöillä on etenkin Ruotsissa pitkä historia ja runsaasti käytännön kokemusta. Ruotsalaisen

maahanmuuttajakirjailijoiden yhdistyksen *Invandrarförfattarbundetin* mukaan Ruotsissa oli vuonna 2000 yli 700 kansallisia ja muita etnisiä vähemmistöjä edustavaa kirjailijaa. Maan suurista kirjailijajärjestöistä mainittakoon virolaisten, kurdien, latinalaisamerikkalaisten, persialaisten, puolalaisten, kreikkalaisten, ruotsinsuomalaisten ja turkkilaisten kirjailijayhdistykset (ks. Gröndahl 2002, 42). Näillä on omia kustantamojaan, joista osa on perustettu jo 1960- ja 1970-luvuilla. Järjestäytyminen oli seurausta 1960-luvun etnisten vähemmistöjen voimakkaasta liikehinnästä ympäri maailmaa.

Ruotsiin muutti runsaasti siirtolaisia heti toisen maailmansodan jälkeen etenkin Etelä-Euroopasta. Koska Ruotsi säästy toisen maailmansodan tuhoilta, se kykeni teollistumaan ripeästi sotien jälkeen. Teollisuus veti työvoimaa maahan etenkin 1970-luvulla, jolloin myös suomalaisia lähti joukoittain Ruotsiin pakoon Suomen työttömyyttä. Tuolloin Ruotsiin muutettiin jo eri puolilta maailmaa, kuten Afrikasta, Aasiasta ja Etelä-Amerikasta. Suurimpia maahanmuuttajaryhmiä Ruotsissa ovat olleet ruotsinsuomalaisten ohella iranilaiset ja bosnialaiset. Nykyään yli miljoonalla ruotsalaisella on juuret ulkomailla (ks. Gröndahl 2002, 36). Pakolaisille on myönnetty turvapaikkoja Ruotsissa runsaasti verrattuna muihin Euroopan maihin, kun taas Suomessa pakolaisten ja muiden maahanmuuttajien osuus väestöstä on ollut Euroopan pienimpiä. Suomen suurista pakolaisryhmistä mainittakoon esimerkiksi 1970-luvulla Suomeen tulleet chileläiset ja vietnamilaiset sekä 1990-luvulta lähtien somalit ja kurdit. Nykyisin maahanmuutto on lisääntynyt etenkin lähialueilta, kuten Virosta ja Venäjältä. Suomi on alkanut houkuttaa työvoimaa ulkomailta vasta viime vuosina, jolloin esimerkiksi tietotekniikan aloille on värvätty työntekijöitä erityisesti Intiasta ja Kiinasta.

Maahanmuuttajan näkökulma oli kuitenkin edustettuna suomalaisessa kirjallisuudessa jo 1970-luvulla: kenialaisen Joseph Owindin (s. 1943) teos *Kato, kato nekru* (1972) vie lukijan kylmälle safarille suomalaisten rasismiin. Kirja on ironinen tilitys ennakkoluulojen piirittämästä afrikkalaisesta miehestä, joka opiskelee sosiologiaa Suomessa 1960-luvulla, jolloin maassa oli vain kourallinen ulkomaalaisia. Siinä

kuvataan Frantz Fanonin hengessä omakohtaisesti tilanteita, joissa kenialaismies joutuu kohtaamaan länsimaaisia fantasioita ja herättää länsimaalaisissa ihmetyksensekaista iloa ja pelkoa. Suomalaiset elävät tiedon takametsissä suhtautumisessaan afrikkalaisiin, joita ”toljotetaan kuin heidät olisi viikko sitten reväisty viidakosta” (Owindi 1971, 34). Afrikkalaisena Owindin oletetaan automaattisesti olevan lyömätön tanssija ja rumpujen soittaja: ”Ei jokainen afrikkalainen osaa hakata rumpuja, tulkita niiden kosmista sanomaa – eihän jokainen suomalaisenkaan osaa soittaa kannelta.” (Mts. 26.) Owindin armoton, mutta hupaisa analyysi suomalaisten käytöksestä herätti eri medioissa laajalti huomiota. Maahanmuuttajakirjailijaksi Owindia ei vielä 1970-luvulla hoksattu kutsua – uudissana keksittiin vasta myöhemmin.

Maahanmuutto ei suinkaan ole uusi aihe pohjoismaisessa, saati suomalaisessa kirjallisuudessa. Vanhastaan maahanmuuttajakirjallisuutta ovat Suomessa edustaneet lähiseuduiltamme tulleet evakko- ja emigranttikirjailijat, kuten inkeriläiset, venäläiset, balttilaiset ja karjalaiset kirjailijat. Esimerkiksi Ella Ojala (s. 1929) on kirjoittanut sykkähdyttävästi pienen tytön silmin inkeriläisten kohtalosta toisen maailmansodan jaloissa teoksessaan *Pitkä matka* (1988) ja vepsäläissyntyinen Raisa Lardot (s. 1938) evakkotaustastaan teoksessa *Russa, russa* (1994).

Nykyistä lähiseutujen muuttoliikettä ja monikulttuurisuutta edustaa puolestaan ruotsiksi kirjoittava venäläissyntyinen Zinaida Lindén (s. 1963), joka on saanut vaikutteita venäläisen ja pohjoismaisten kulttuurien ohella myös japanilaisesta perinteestä. Lindénin romaanin *Kirjeitä Japanista* (2007) kertojat Ivan ja Irina keskustelevat kansallisista identiteeteistä: suomalaisuuden, venäläisyyden ja suomenruotsalaisuuden ohella he pohtivat etnisen identiteetin vapaaehtoista valintaa. Alun perin Venäjän Karjalan kirjailijoita on Arvi Perttu (s. 1961), joka on muuttanut Suomeen Petroskoista ja ryhtynyt kirjoittamaan karjalan kielen ohella suomeksi. Venäjällä asuessaan Perttu joutui punnitsemaan, kannattaako hänen kirjoittaa karjalan kielellä, jolla on varsin harvalukuinen yleisö, vai ryhtyäkö julkaisemaan venäjäksi, jolla olisi tavoittaa laajemman lukijakunnan. Perttu muutti kuitenkin Suomeen

ja alkoi kirjoittaa suomen kielellä. Hän on julkaissut Suomessa muun muassa romaanin *Papaninin retkikunta* (2006), joka kuvaa Karjalan kirjailijaliiton toimintaa Stalinin vainojen aikaan 1930-luvulla. Lähialueiden maahanmuuton toista polvea edustavat puolestaan Jutta Zilliacus sekä Sofi Oksanen, jotka ovat kirjoittaneet virolaisesta kulttuurista. Oksasen *Puhdistus* (2008), joka kuvaa kriittisesti virolaisten tilannetta Neuvostoliiton miehityksen aikana, sai Finlandia-palkinnon vuonna 2008.

Vaikka Suomessa ulkomaalaistaustaisia kirjailijoita on lukumääräisesti vähän verrattuna Ruotsiin, myös täällä on debytoinut lukuisia kirjailijoita, jotka ovat muuttaneet Suomeen eri puolilta maailmaa, kuten Umayya Abu-Hanna, Roman Schatz, Alexis Kouros, Philippe Quicheteau, Wilson Kirwa, Tao Lin, Yousif Abu al Fawez, Farzaneh Hatami Landi ja Maritza Núñez. Lisäksi monet maahanmuuttajat ovat julkaisseet suomalaisissa antologioissa yksittäisiä runoja ja novelleja.

Seuraavassa luon katsauksen ulkomaalaistaustaisiin kirjailijoihin ja heidän suosimiinsa kirjallisuuden lajeihin suomalaisessa ja ruotsalaisessa nykykirjallisuudessa. Tarkoitukseni ei ole vertailla kirjailijoita kattavasti, etenkin kun ruotsalaisten maahanmuuttajien kirjallisuus on huomattavasti runsaampaa kuin Suomessa, vaan esitellä monikulttuurisuuden kysymyksiä molempien maiden kirjallisuudessa.¹⁸

Maahanmuuttajien kirjallisuuden määrittelyä

Kansainvälisten muuttoliikkeiden myötä maahanmuuttajien kirjallisuudesta on alettu puhua omana kirjallisuuden lajinaan. Kun ihmiset ovat liikkuneet maasta toiseen ja ryhtyneet kirjoittamaan uusissa kotipaikoissaan, tämä on merkinnyt kirjallisuus- ja taidekäsitysten muuttumista, siirtymistä ja sekoittumista. Tälle kulttuurien väliselle

18. Ruotsalaisten maahanmuuttajien kirjallisuuteen keskittyy esim. Satu Gröndahlin artikkeli ”Invandrar- och minoritetslitteratur i Sverige” teoksessa *Litteraturens gränsland* (2002).

kirjallisuudelle on alettu kehitellä uusia nimityksiä. Esimerkiksi *maahanmuuttajakirjallisuuden* käsite (engl. ”migrant literature”) edustaa uudissanaa ja laveaa lajinimikettä, jossa yhdistyvät aiemmat *siirtolaiskirjallisuuden* ja *pakolaiskirjallisuuden* lajit. Myös *diasporisella kirjallisuudella* viitataan kaukana entisistä kotimaistaan elävien kansanosien kirjallisuuteen, kuten somalialaiseen kirjallisuuteen Pohjoismaissa. (Rantonen 2006, 121–122.) Muuttoliikkeiden yhteydessä puhutaan myös *ylirajaisesta* (”transnational”) kirjallisuudesta, jolla tarkoitetaan erilaisten kirjallisuuksien tapoja ylittää ja kyseenalaistaa etnisiä, kansallisia, valtiollisia ja kulttuurisia rajoja.

Vaihtuvat nimitykset (maahanmuuttajakirjallisuus, monikulttuurinen kirjallisuus, diasporinen kirjallisuus, ylirajainen kirjallisuus, uus-suomalainen kirjallisuus, suomalaistunut kirjallisuus) osoittavat paitsi kentän uutuutta tutkimusalueena, myös maahanmuuttoon yleisesti liittyvien nimitysten kiistanalaisuutta ja problemaattisuutta.

Monikulttuurisen kirjallisuuden ja maahanmuuttajien kirjallisuuden kannalta keskeisiä kysymyksiä kuitenkin ovat: Miten kirjailijat ilmaisevat omaa identiteettiään ja perinnettään siirtyessään uuteen kulttuuriin? Mitä vaikutteita he omaksuvat uusista kotipaikoistaan kirjoituksiinsa? Miten maahanmuuttajat sijoittuvat ja löytävät paikkansa kirjallisuusinstituution eri kentillä, kuten julkaisutoiminnassa?

Maahanmuuttajien kirjallisuudessa käsitellään usein vähemmistöjen asemaa, kulttuurisia törmäyksiä, etnisten yhteisöjen sisäisiä eroja, ikäpolvien välisiä skismoja ja maahanmuuttajien lasten identiteetin etsintää. Etnisten yhteisöjen tutkimuksessa on tähdennetty sitä, että vähemmistöt joutuvat sopeutumaan valtakulttuurin normeihin, kun taas valtaväestön ei yleensä tarvitse mukautua vähemmistöihin. Myös maahanmuuttoa kuvaavassa kirjallisuudessa on erotettu keskeisiä teemoja, jotka liittyvät vähemmistöjen syrjittyyntä asemaan, kulttuurikonflikteihin sekä siirtolaisten ja pakolaisten eristäytymiseen ja sivullisuuteen. Näitä käsitellään esimerkiksi työelämän, koulukokemusten ja erilaisten tapojen kuvauksella (ks. esim. Gröndahl 2002, 45–46).

Suosittua siirtolaisten ja pakolaisten kirjallisuudessa on kulttuuri-identiteettien ja kielellisten erojen pohdinta. Monet ulkomaalaistaus-

taiset kirjailijat tarkastelevat myös niin kutsutun toisen sukupolven maahanmuuttajien muuttunutta arvomaailmaa. Lisäksi maahanmuuttajakirjallisuutta luonnehtii se, että sillä on eri tehtäviä kuin valtavirran kirjallisuudella. Se vahvistaa etenkin omasta kulttuuripiiristään erilleen joutuneiden kansanosien yhteenkuuluvuutta. Monet ulkomailla elävät kirjailijat ryhtyvät kertomaan kansansa aiemmista vaiheista ja edellisten sukupolvien perinteistä. Kirjallisuuden tehtävänä on tällöin toimia kulttuurisena muistina. (Rantonen 2006, 122–123.)

Vaikka ulkomaalaistaustaiset kirjailijat käsittelevät usein kulttuurien välisen kohtaamattomuuden ongelmia, on syytä myös korostaa, että maahanmuuttajista tehty tutkimus, samoin kuin julkinen puhe maahanmuutosta, painottuu maahanmuuttajien ongelmiin. Tämä on voinut merkitä sitä, että myös kirjallisuudessa maahanmuuttajakirjailijoiden ja maahanmuuttaja-aiheen on tulkittu edustavan yksipuolisesti vain uhrinäkökulmaa ja ongelmien kuvausta.

Omaelämäkerrallinen proosa, kolumnit ja pakinat

Etenkin omaelämäkerrat ovat suosittuja maahanmuuttajien keskuudessa. Omaelämäkerran kehyksessä he käsittelevät usein etnistä ja kansallista identiteettiään sekä suhdettaan uuteen kotimaahan. Myös Suomessa ja Ruotsissa omaelämäkerrallinen kirjoitus on suosittua. Maahanmuuttajien teokset perustuvat usein heidän kirjeenvaihtoonsa ja päiväkirjoihinsa, joissa he kertovat hupaisista kulttuurieroista, kuten ranskalaisen Philippe Quicheteaun (s. 1967) teos *Sunnuntaikirjeitä Suomesta. Courrier de Finlande* (1999) ja marokkolaissyntyisen M’hammed Sabourin teos *Suomalainen unelma* (1999). Kirjailijat ovat toimineet myös kolumnisteina ja pakinoitsijoina. Pakinatyyli näkyy esimerkiksi saksalaissyntyisen Roman Schatzin (s. 1960) teoksessa *Suomesta, rakkaudella* (2005) ja palestiinalaissyntyisen Umayya Abu-Hannan (s. 1961) teoksessa *Sinut* (2007). Niissä kerrotaan kirjeitä ja

humoristisia havaintoja suomalaisesta elämänmenosta ja kulttuurisista väärinkäsityksistä. Suomessa yhä vallitsevaan venäläisvihaan tarttuu Inna Latiseva (s. 1955) omaelämäkerrallaan *Ryssänä Suomessa. Vieras väärästä maasta* (2010). Siinä kuvataan, miten Suomessa asuvat venäläiset eivät tohdi puhua venäjää julkisesti eivätkä opeta sitä Suomessa syntyneille lapsilleenkään, koska he häpeävät venäläisyyttään. Myös Anita Kuronen (s. 1992) havainnollistaa novellissaan *Ikävä* (2009) suomalaisten kylmäkiskoista suhtautumista venäläisiin.

Kirjailijoiden taustat voivat olla jo lähtömaissaan monikulttuurisia. Esimerkiksi Wilson Kirwan (s. 1974) omaelämäkerta *Juoksijasoturin ihmeellinen maailma* (2006) sijoittuu kahteen maahan, Keniaan ja Suomeen. Nandi-isän ja maasai-äidin lapsena Kirwa kuului jo Keniassa kahteen eri etniseen yhteisöön. Kirwan kirjassa vertaillaan humoristisesti suomalaista ja kenialaista yhteiskuntaa, mutta se sisältää myös kriittisiä jälkikoloniaalisia näkökulmia: esimerkiksi kuvaillessaan nöyryyttävää kohteluaan Italian tullissa Kirwa toteaa eurooppalaisten vallanneen Afrikan maat, vieneen sieltä orjia ja rikkauksia sekä murhaneen massoitain ihmisiä, mutta kun afrikkalaiset tulevat Eurooppaan, heitä epäillään oitis roistoiksi (Saure 2006, 362).

Monet ulkomaalaistaustaiset kirjailijat käsittelevät sitä, miten oma kansallinen ja kulttuurinen identiteetti joutuu uuteen valoon uudessa kotimaassa ja uusien perhesuhteiden myötä. Esimerkiksi Israelista 1980-luvun alussa Suomeen muuttanut Umayya Abu-Hanna käyttää omaelämäkerrallisessa *Sinut*-teoksessaan (2007, 10) itsestään nimityksiä, kuten ”minäminiä” ja ”minäarabiminiä”, jotka tähdentävät humoristisesti sekä hänen kulttuuri-identiteettiään että aviovaimon rooliaan suomalaisen suvun uutena jäsenenä. Tulokkaan muukalaisuutta yritetään luokitella eri tavoin: naapurit haukkuvat häntä mustalaiseksi, uusnatsi saattelee hänet mopolla kotiin, hammaslääkäri puolestaan ihailee hänen vahvoja hampaitaan eteläisen rodun tunnusmerkkinä, ja naapurit jopa säntäävät pakoon, kun hän pyytää apua (Abu-Hanna 2007, 18).

Perheen ja suvun historian käsittely on yleistä maahanmuuttajien teoksissa. Myös maahanmuuttajien lapset kirjoittavat usein vanhempi-

ensa elämästä siirtolaisena ja pakolaisena. Syynä tälle voi olla etenkin monille kulttuureille ominainen tapa korostaa sukuyhteyttä, mikä voi vielä vahvistua uudessa kotimaassa, jossa voidaan olla valtakulttuuriin nähden ulkopuolisia. Esimerkiksi omaelämäkerrallisessa teoksessaan *Tätt intill dagarna: berättelse om min mor* (2006, ”Päivistä kiinni pitäen: äitini tarina”) ruotsalainen Mustafa Can (s. 1969) kirjoittaa koskettavasti päiväkirjamuodossa kuolevan äitinsä elämästä kurdikylässä ja Ruotsissa hieman eksyneenä maahanmuuttajana. Myös Dilsa Demirbag-Steen (s. 1970) kertoo teoksessaan *Stamtavlor* (2005, ”Sukutauluja”) Turkin kurdien elämänvaiheista ja pakolaisajasta Ruotsissa. Demirbag-Steen kuvaa myös kriittisesti kurdiperinteen pakko-avioliittoja ja ”kunniamurhia”. Heini Saraste on puolestaan kirjoittanut elämäkerran *Mahabad* (2007), joka kertoo samannimisen kurdinaisen Mahabadin sekä hänen sisarustensa ja vanhempiensa elämästä eri puolilla maailmaa, kuten Kurdistanissa, Iranissa, Turkissa, Saksassa ja Suomessa.

Mutta maahanmuuttaja-aiheen käsittely ei aina merkitse omaelämäkerrallisuutta. Monet lukijat pitävät ulkomaalaistaustaisten kirjailijoiden teoksia liian helposti omaelämäkerrallisina, etenkin jos ne käsittelevät maahanmuuttoa. Esimerkiksi monet lukijat ylitulkitsivat ruotsalaisen Jonas Khemirin (s. 1978) romaanin *Ett öga rött* (2003, *Ajatussulistaani*) päähenkilön kuvauksen omaelämäkerralliseksi muis-
telmaksiksi, vaikka kirja sisältää monia metafiktiivisiä vihjeitä, jotka todistavat päinvastaista. Monet maahanmuuttajat ja heidän lapsensa ottavatkin eri tavoin etäisyyttä omaelämäkerralliseen kirjoittamiseen, johon heidän teoksensa liian helposti samastetaan. Esimerkiksi juuriltaan tunisialaisen Khemirin seuraavassa teoksessa *Montecoressa* (2007) leikitellään postmoderniin tapaan kirjailijan tekijyydellä ja omaelämäkerrallisilla viittauksilla (päähenkilön nimikin on sama kuin kirjailijan), mutta samalla tekstissä kiistetään suoraviivainen omaelämäkerrallisuus. Romaanissa häivytetään ja venytetään toden ja fiktion rajaa niin paljon, että teoksen omaelämäkerralliset ainekset jäävät lopulta arvoitukseksi.

Identiteetit kulttuurien välissä

Kulttuurierojen ja tapojen vertailu on tyypillistä maahanmuuttajia kuvaavissa kertomuksissa. Esimerkiksi Tao Linin (s. 1967) esikoisromaanissa *Suomen taivaan alla* (2008) kiinalainen nainen Ling tarkkailee Suomen hiljaista ja kaunista ”satumaata” vertailemalla suomalaisia ja kiinalaisia tapoja. Unkarilaistaustainen, mutta Suomessa kasvanut lasten- ja nuortenkirjailija Harri Istvan Mäki (s. 1968) kertoo, kuinka hän nautti lapsena unkarilaisten isovanhempiensa kertomista tarinoista, jotka liittyivät niin suvun kuin Unkarinkin historiaan. Hänen mukaansa eri kulttuurien ja tarinoiden ristitulessa eläminen vaikutti tapaan ymmärtää maailmaa: luterilainen ja katolinen maailmankuva olivat aika erilaisia, kuten myös unkarilainen ja suomalainen sota- ja legendahistoria (Mäki 2007). Kulttuurien välissä olemista kuvaa myös Ranya ElRamlyn (s. 1974, nykyään Paasonen) romaani *Auringon asema* (2002), joka on proosarunon muotoinen kertomus nuoren tytön suhteesta eri kansallisuuksia edustaviin vanhempiinsa. Kertoja pohtii egyptiläisen isän ja suomalaisen äidin kulttuurieroja, jotka kiteytyvät arkisissa tavoissa. Hän joutuu tekemään omia valintojaan, koska eri tapoja ei voi noudattaa yhtä aikaa.

Etnisten vähemmistöjen jäsenet neuvottelevat asemastaan sekä valtakulttuurissa että omassa yhteisössään. Kulttuurien välissä eläminen voi merkitä oman kulttuuriyhteisön sääntöjen ja perinteiden uudelleen arviointia. Monet maahanmuuttajat ja heidän lapsensa kuvaavat maahanmuuttajien keskinäisiä yksilöllisiä ja sukupolvien välisiä eroja ja konflikteja. Siirtolais- ja pakolaisyhteisöjen seuraavat sukupolvet voivat pitää perittyä kulttuuri-identiteettiä ja yhteisön sukupuolirooleja liian ahtaina. Esimerkiksi iranilaistaustainen Marjaneh Bakhtiari (s. 1980) kuvaa romaanissaan *Kalla det vad fan ni vill* (2005, *Mistään kotoisin*) hersyvästi Ruotsissa asuvien musliminaisten tapoja pitäytyä muslimiperinteen naismalleissa ja myös irrottautua niistä. Toisesta kulttuuriperinteestä ammennetut arvot voivat voimistua etenkin uhan alla. Esimerkiksi koulussa kiusattu ruotsalais-marokkolainen Halim saa Khemirin *Ajatussulttaanissa* voimaa arabialaisista perinteistään ja sank-

rihahmoistaan. Khemirin *Montecoressa* taas havainnollistetaan, miten maahanmuuttajien lapset edustavat poissa paikoiltaan olevaa ”kolmatta” ryhmää, joka ei ole helposti määriteltävissä tai luokiteltavissa:

Yhdessä me ollaan poikkeus, yhdessä ME jotka kieltäydytään niiden säännöistä eikä lokeroiduta, ME jotka räjäytetään niiden kategorisoinnit koska me ei olla svennejä eikä maahanmuuttajia, me ollaan ikuisesti sijoittamattomia. [--] Meillä on tunisialaiset isät ja ruotsalaistanskalaiset äidit eikä me olla ihan suedis eikä ihan arabis vaan jotakin muuta, jotakin kolmatta ja tieto siitä että tämä yhteisö ei ole ihan yksinkertainen kasvattaa meidät luomaan oman lokeron, uuden yhteisön josta puuttuu rajat, josta puuttuu historia, se on kreolisoitu piiri jossa kaikki on sekoitettua ja miksattua ja hybridisoitua. (Khemiri 2008, 284.)

Maahanmuuttajia käsittelevässä kirjallisuudessa etnisyyttä kuvataan usein valittuna roolina, performanssina. Etninen identiteetti voi edustaa myös näyteltyä roolia: esimerkiksi *Montecoren* tunisialainen päähenkilö Abbas esittää Tunisian Tabourkassa länsimaisille turistinaisille eksoottista ja eroottista orientaalia. Hybridinen identiteetti taas voi olla maahanmuuttajan tietoinen strateginen ratkaisu, jonka avulla on tarkoitus pärjätä uudessa kotimaassa. Abbas esimerkiksi päättää ottaa taiteilijanimekseen yhdistelmän ”Abbas Christer Holmström Khemiri” tunnetun ruotsalaisen taidevalokuvaajan mukaan menestyäkseen ruotsalaisessa yhteiskunnassa.

Maahanmuuttajien kirjallisuudessa kuvataan usein tapahtumia eri maissa sekä maahanmuuttajien yhteyksiä entisiin kotimaihinsa. Esimerkiksi Tao Linin teoksessa *Suomen taivaan alla* kuvataan, kuinka kiinalainen päähenkilö Ling pitää yhteyttä sukulaisiinsa Kiinassa. Diasporassa elävien siirtolaisten ja pakolaisten yhteyksiä entisiin kotimaihinsa ja liikkumista erilaisten etnisten, kansallisten ja valtiolisten rajojen yli on nimitetty yllirajaisiksi yhteyksiksi. Yllirajaisella ja diasporisella identiteetillä viitataan kansallisvaltioiden ja kulttuurien rajoja halkoviin identiteetteihin. Nämä voivat olla kytköksissä niin

globalisaatioon kuin ihmisten kokemuksiinkin. (Ks. Hakkarainen 2005, 19.)

Maahanmuuttajien kertomuksissa ilmenee usein niin kutsuttu relationaalinen identiteetti, jossa korostuu yksilön suhde yhteisön jäseniin. Maahanmuuttajien teoksissa korostuu tavallista vahvemmin perheen ja suvun merkitys. Myös maahanmuuttajien lapset kirjoittavat usein vanhemmistaan ja sukunsa vaiheista. Syynä tälle voi olla heidän halunsa tutkia omia juuriaan. Sukuyhteys voi vahvistua uudessa kotimaassa, jossa koetaan ulkopuolisuutta. Esimerkiksi Heini Sarasteen kirjoittama *Mahabad* (2007) on paitsi samannimisen kurdinaisen Mahabadin elämäkerta, myös kertomus hänen sukunsa elämänvaiheista Kurdistanissa, Iranissa, Turkissa, Saksassa ja Suomessa. Maryam Hamadonin (s. 1991) novellissa *Seurapiirihai* (2009) kerrotaan puolestaan eloisesti laajasta syyrialaisesta suvusta, kuten kertojan tädeistä ja sedistä, jotka näyttäytyvät välillä yhteisönä, välillä yksilöinä: ”Seitsemän tättä muuttuu päivällä yhdeksi gynekologiksi, yhdeksi arkkitehtuurin professoriksi, kahdeksi farmaseutiksi ja kolmeksi kotiäidiksi [--]” (Hamadon 2009, 15.) ”Isoisä ja paikat, joissa isoisä on asunut ja siinä sivussa isoäiti ovat hämähäkinverkko, johon 11 henkeä takertuu, ja kymmenestä hengestä lähtee viivoja eteenpäin.” (Mts. 16.) Novellin minäkertoja vaihtaa välillä puhettaan minämuodosta me-kerrontaan, mikä kertoo hänen läheisestä suhteestaan muihin perheenjäseniin.

Kollektiivisuutta voidaan ilmentää myös tuomalla kertomuksiin monia kertojia ja puhujia, jotka edustavat yhteisön eri ääniä. Vastavasti *Montecoressa* voidaan erottaa monien ja keskenään tasa-arvoisten kertojien ja puhujien käyttöä. Ruotsalaisen Jonasin ja tunisialaisen Kadirin kirjeenvaihto kahden mantereiden, Euroopan ja Afrikan välillä luo teokseen kansainvälisen kehyksen ja korostaa kulttuurien välistä dialogia. Juuri kirjemuodon avulla teokseen voidaan luoda autenttinen vaikutelma kirjeiden kirjoittajien puheesta. Tämä on yksi keino antaa ääni helposti ääntä vaille jääville siirtolaisille Ruotsissa.

Monikulttuurisessa kirjallisuudessa kuvataan usein siirtymiä kulttuurista toiseen, kuten Hamadonin novellissa *Seurapiirihai* kiteytetään: ”[--] minä tiedän, mitä tapahtuu joka kesä kun hyppää maailmasta

toiseen ja horjuu hetken ennen kuin kaikesta tulee tasaista.” (Hammadon 2008, 14.)

Muuttoliikkeiden vaikutus näkyy myös kerronnallisissa ratkaisuis-
sa, kuten monikulttuuriselle kirjallisuudelle ominaisissa paikkojen ja
tilojen uudenaikaisissa kuvauksissa (ks. myös Prince 2005, 373), joilla
pyritään kuvaamaan ihmisten suhteita ja yhteyksiä entisten ja nykyisten
kotipaikkojensa välillä. Tämä voi luoda teoksiin omintakeisia paikallisia
järjestyksiä ja ajallisia kronologioita, joissa voivat limittyä paitsi yksityis-
ten henkilöiden elämänhistoriat, myös kansojen historiat. Tyypillistä
on etenkin päähenkilöiden elämänvaiheiden kuvaaminen eri maissa ja
eri aikoina. Mukana voi olla myös suvun ja kansan historian käsittelyä,
kuten Canin teoksessa *Tätt intill dagarna*, joka kuvaa hänen äitinsä
elämänvaiheita kurdikylässä ja myöhemmin Ruotsissa. Teosten ker-
ronnassa voi esiintyä eri maiden historiallisia ajanjaksoja rinnakkaisina
kronologioina. Esimerkiksi Khemirin *Montecoressa*, jota voi nimittää
teemojensa puolesta jälkikolonialiseksi romaaniksi, kuvataan Abba-
sin elämänvaiheiden välityksellä rinnakkain Ranskan siirtomaasodan
vaikutuksia Algeriassa ja Tunisiassa 1950- ja 1960-luvulla, Tunisian
modernisoitumista 1970-luvulla sekä Ruotsin 1980- ja 1990-lukujen
lähihistoriaa. Owindin ja Kirwan elämäkertoissa kuvataan sekä Keniaa
että Suomea. Etenkin kirjemuoto on taitava kirjallinen keino kuvata
ihmisten elämää ja kokemuksia eri maissa, kuten Quicheteaun, Lin-
dénin ja Khemirin teoksissa.

Kielellisiä käännöksiä ja välivyöhykkeitä

Maahanmuuttajakirjallisuudelle on tyypillistä kulttuurisen kääntämisen
prosessi, jossa vieraan kulttuurin merkityksiä ”käännetään” omalle kie-
lelle ja omaa kulttuuria puolestaan vieraalle kielelle (Hall 2003, 259).
Esimerkiksi teoksessaan *Ett nytt land utanför mitt fönster* (2001, *Uusi
maa ikkunani takana*) ruotsinkreikkalainen Theodor Kallifatides (s.
1938) pohdiskelee kieleen liittyviä ajatusmaailmoja:

Minun piti oppia ruotsalainen maailma. Miltä aurinko näyttää ruotsiksi? Tai kuu? Entä meri? Onko ruotsalainen meri nainen vai mies, vai ei kumpikaan? (Kallifatides 2005, 42.)

Myös vieraan kielen sanat muovautuvat runokieleksi, kuten gruusialaisen Huta Gaugan (s. 1935) *Kaupunki*-runossa: *Ija sana "terve" on kuin tuulen väre./* (Mäki 2000, 55.) Umayya Abu-Hanna tarjoaa useita esimerkkejä kielellisistä väärinkäsityksistä teoksessaan *Sinut*, jossa kuvataan kertojan totuttelua suomen kieleen. Arabiassa ei vokaaleilla ole yhtä keskeistä merkitystä kuin suomen kielessä. Tämä aiheuttaa lukuisia humoristisia sekaannuksia, kun Abu-Hanna kertoo esimerkiksi käyvänsä töissä ”päiväkarhussa” (Abu-Hanna 2007, 19) ja syövänsä jouluna ”lantalaatikkoa” (mts. 36).

Maahanmuuttajien kirjallisuudessa erottuu usein kulttuurisia kerroksia, jolloin osa kielikuvista ja sanaleikeistä voi avautua vain kirjailijan oman kulttuuriyhteisön lukijoille. Etenkin vieraalla kielellä kirjoittavilla esiintyy usein kirjailijan äidinkielisiä sanoja ja lauseita. Näin äidinkieli ilmenee tekstissä eräänlaisena ”paineena”, joka nousee välillä uudessa kotimaassa omaksutun kielen pintaan. Usein etnisten vähemmistöjen kirjallisuuteen rakentuu kaksoisyleisö, jolloin teosten lukijakunnaksi on ajateltu sekä valtaväestöä että omaa etnistä yhteisöä. Tämä kuvastaa kirjailijoiden tapaa ilmaista itseään eri kielten ja kulttuurien välissä.

Khemirin *Ajatussulttaanissa* tukholmalaisen Halimin käyttämää kieltä on kutsuttu ”rinkebysvenskaksi”, joka on nimetty tukholmalaisen lähiön mukaan, jossa asuu paljon siirtolaisia ja pakolaisia. Sille ovat ominaisia esimerkiksi ruotsin kielen normeista poikkeava sivulauseiden käännetty sanajärjestys ja prepositioiden puuttuminen. (Leonard 2005, 1, 21–25.) Kuitenkin Khemiri on kiistänyt romaanin omintakeisen kielen edustavan maahanmuuttajien ”hoonoa rootsia” eli ”rinkebysvenskaa”. Sen sijaan hän on nimennyt sen ”kreoliruotsiksi”, jolla viitataan eri kulttuuriryhmien vuorovaikutukseen, muutostilassa oleviin sekoittuneisiin puhekulttuureihin, jota sävyttävät erilaiset uudissanat. Khemiri kutsuu Halimin kieltä myös innovatiiviseksi ruotsiksi ja halim-ruotsiksi, koska Ruotsissa kasvanut Halim korostaa arabialaisia

juuriaan murtamalla tahallaan ruotsia ja yhdistelemällä arabialaisia kielikuvia murrosikäiselle tyypilliseen uhittelevaan ”koviskieleen”. Tämä on Khemirin tietoisesti rakentama kirjallinen ratkaisu, joka havainnollistaa kielten välissä elämistä (Tuominen 2004, 26). Suomessa ei ole vielä ilmestynyt tarkemmin lähiöelämää ja maahanmuuttajien puheenpartta kuvaavia teoksia. Mutta esimerkiksi Alexandra Salmelan (s. 1980) novellin *Se oikea, aito maahanmuuttajablues* (2009) fiktiivinen prologi alkaa ulkomaalaisella korostuksella, josta nousee humoristisia sivumerkityksiä. Puheessa ironisoidaan valtaväestön ennakkoluuloisia käsityksiä ulkomaalaisista sosiaaliturvan hyväksikäyttäjinä:

Minä olen mahanmuuntaja. Minä tulin varastaa sun mies. Minä tulin varastaa sun sosiaalietuudet. Minä en työ. [--] Joskus menen kelaan ja muihin toimistoihin, missä hoidan raha ja elämäasiat ja ongelmat. Joskus tapan myös muuitakin mahanmuuttajanaiset meidän maasta ja meidän naapuri maasta, koska he puhuvat kieli, joka minä ymmärän [--]. (Salmela 2009, 48.)

Siirtolaiset ja pakolaiset ylittävät paitsi valtioiden, myös taiteen rajoja. Monikulttuuristen kirjailijoiden kerronnassa usein muunnellaan kekseliäästi eri kulttuurien aineksia. Kulttuurisessa ja sosiaalisessa välitilassa omaksutaan aineksia eri puolilta ja neuvotellaan ja luodaan siltoja eri kulttuuriperinteiden kanssa. Tämä kulttuuristen vaikutteiden siirtyminen (*transkulturaatio*) ja kulttuurisen sekoittumisen (*hybridisaatio*) prosessi on käynnissä monikielisillä kontaktivyöhykkeillä, joita esimerkiksi siirtolaislähiöt edustavat. Maahanmuuttajien sekoittunutta, hybridisoitunutta kieltä on luonnehdittu kielelliseksi koodien vaihdoksi ja yhdistelyksi. Esimerkiksi Khemirin *Montecoressa* viitataan kielelliseen repertuaariin, joka on Ruotsiin muuttaneilla pohjoisafrikkalaisilla siirtolaisilla. He osaavat usein ruotsin ja arabian ohella ranskaa ja englantia. Jonas nimittää tunisialaisen isänsä Abbas Khemirin kieltä teoksessa omaperäiseksi kielten sekoitukseksi, ”khemiriksi”:

Kieltä jossa kaikki kielet ovat sekaisin, kieltä joka erityisen kaikkea liukumisineen ja yhdistettyine omasanoineen, erityissääntöineen ja päivittäisine poikkeuksineen. Kieltä joka on arabian kirouksia, espanjan kysymyssanoja, ranskan rakkaudentunnustuksia, englannin sitaatteja ja ruotsin sanavitsejä. Kieltä jossa g ja h möyryävät syvällä mahassa, jossa aina ”mennään” ulkomaille ”lähtemisen” sijaan, jossa leikkikalut on aina noukittava ”maastosta”. Kieltä jossa ”daccurdo” merkitsee okei ja ”yrttisuola” on tosihyvän synonyymi (vain koska äidit rakastavat yrttisuolalla maustettua popcornia!) [--] Kun lähdetään kotoa, huudetaan ”Beslema kotona”. Onko vielä muutakin? Totta kai, satoja erityissanoja, makaronit ovat ”tisuliineja”, karkki on ”hallouaa”, limsa on ”gazouzia”. (Khemiri 2007, 101.)

Monikulttuurisissa teksteissä esiintyy usein kääntämättömiä sanoja ja ilmaisuja. Kulttuurierot havainnollistuvat kääntämättömien sanojen kautta, ja niitä onkin kutsuttu kulttuurieron metonymioiksi. Ne tekevät edelleen tekstistä kaksi- tai monikielisen tuodessaan toisen kielen mukaan kirjoitukseen. Kääntämättömien sanojen ja ilmaisujen käyttöä on pidetty myös poliittisena tekona, koska tällöin tekstissä asetetaan eri kielet ainakin hetkittäin tasa-arvoiseen asemaan. (Aschcroft ym. 1989, 66.) Tällainen kaksi- tai monikielinen kirjoitus on myös suunnattu erilaisille yleisöille.

Kaksi- tai monikielisyys ei merkitse vain eri kielten erillistä osaamista, vaan niiden yhdistelyä. Etenkin puhekielessä voidaan leikitellä vapaasti erilaisilla kielellisillä yhdistelmillä, jotka eivät mukaudu valtakulttuurin kielellisiin normeihin. Kielellisillä yhdistelmillä voidaan ilmaista myös solidaarisuutta puhujaryhmän sisällä, koska vain rajattu puhujaryhmä ymmärtää yhdistelmien merkitykset. (Cortés-Conde & Boxer 2002, 137, 140, 149.) Eri etnisten ryhmien välisestä verbaalisesta vuorovaikutuksesta ja muuntelusta, kulttuurien välissä syntyvistä uusista puhemuodoista on käytetty myös nimitystä ”kolmas kielellinen tila” (ks. Lionnet 1989, 15–16). Sitä ilmentää *Montecoressa* luonnehdittu maahanmuuttajien hybridinen kieli, josta tulee maahanmuuttajien lapsille oma manifestinsa:

Me ollaan niitä jotka vievät teiltä teidän ällöttävän kielenne ja murjovat sitä. Me ollaan niitä jotka eivät ikinä hyväksy kieltä joka on konstruoitu seulomaan meidät pois [--]. Me ollaan niitä jotka gittaa sen sijaan että kävelee, ägaa sen sijaan että voittaa, bazaa sen sijaan että rakastelee. [--] Me ollaan niitä jotka tajuavat että oikeasti korispaita on en basketlinne eikä ett ja että meckalla ei ole mitään tekemistä mopojen tuunaamisen kanssa ja että fin katt jolla on siisti boudis ei todellakaan tarkoita kissan turkkia eikä sukutaulua. (Khemiri 2007, 284.)

Sisäpiirimäisellä kielenkäytöllään maahanmuuttajien lapset vahvistavat me-henkeä ja uhmaavat valtakielen normeja. Monet maahanmuuttajat ja etnisten vähemmistöjen kirjailijat ovat korostaneet sitä, että vähemmistöasema pakottaa jatkuvaan kielelliseen tietoisuuteen, mikä on usein myös kirjallista luovuutta liikkeelle paneva voima.

Maahanmuuttoa kuvaavaa runoutta ja muita lajeja

Runous on suosittu laji suomalaisten ja ruotsalaisten maahanmuuttajien keskuudessa. He ovat julkaisseet runoja pääasiassa antologioissa tai internetissä, sen sijaan runokokoelmia on vähemmän. Suomesa asuvista ulkomaalaistaustaisista kirjailijoista runokokoelmia ovat julkaisseet muun muassa iranilaissyntyiset Farzaneh Hatami Landi, Kiamars Baghbani sekä perulaissyntyinen Maritza Núñez.

Ruotsissa kasvanut ugandalaistaustainen Johannis Anyuru (s. 1979) käsittelee runoudessaan maahanmuuttajien asemaa nyky-Ruotsissa. Anyuru voidaan yhdistää Mustan Atlantin perinteeseen, jolla tarkoitetaan afrikkalaisjuuristen mustien intellektuellien ja taiteilijoiden yhteyksiä ja vaikutussuhteita Atlantin eri puolilla, kuten Karibialla, Amerikan mantereella ja Britanniassa (ks. Gilroy 1993). Anyurun esikuvina ovat muun muassa afrikkalais-amerikkalaiset ja karibialaiset mustat kirjailijat.

Anyurun esikoiskokoelman *Det är bara gudarna som är nya* (2003, ”Vain jumalat ovat uusia”) kehyksenä on Homeroksen Iliaan Troijan sota. Anyuru soveltaa siinä jälkikoloniaaliseen tapaan länsimaista mytologiaa yhdistämällä teemaan monikulttuurisen näkökulman. Modernia Troijaa edustaa runoissa monikulttuurinen kaupunkiympäristö, jossa göteborgilaiset siirtolaiset ja pakolaiset taistelevat elintilastaan ruotsalaisessa kulttuurissa. Esimerkiksi runossa *Svart neon* (”Musta neon”) kuvataan maahanmuuttajia, jotka ovat syrjäytyneet ruotsalaisesta hyvinvointiyhteiskunnasta, ja heidän oviinsa liimatut oudot sukunimet edustavat diagnooseja parantumattomasta sairaudesta. (Anyuru 2003, 35.) Runoissa esiintyy sellaisia sankarihahmoja kuin Musta Akilleus ja pizzanpaistaja Odysseus, ja niissä mukaillaan ghattokirjoitusta, jossa kreikkalaista eepistä muotoa yhdistellään amerikkalaisen hip hop -bändi Mobb Deepin lauluihin urbaanin elämän kovuudesta. Myös afrikkalais-amerikkalaisia puhetyylejä on muunnettu kokoelmassa ruotsin kielelle. Esimerkiksi Mustaa Akilleusta kuvataan vaarallisimmaksi ”nekruksi” maan päällä (”Den Farligaste Niggern På Jorden”, ks. Anyuru 2003, 9). Johan Lundbergin (2003) mukaan Anyurun runoissa ”sämplätään” kieltä, ja se edustaa vastarinnan vyöhykettä mustine sankareineen (ks. myös Rantonen 2009c, 73–74).

Somalit kuuluvat Pohjoismaiden suurimpiin pakolaisryhmiin. Suomessa ilmestyneessä *Sagaal Dayrood. Nio höstregn. Yhdeksän syyssadetta* -antologia (2000) tuo esille myös maahanmuuttajien kokemuksia ja antaa äänen erityisesti Suomessa asuville somalinaisille. Kokoelmaan on kerätty kansainvälisestikin vain vähän tunnettua somalinaisten suullista perimätietoa. Perinteisesti somalialaiset runot ovat reaktioita poliittisiin ja yhteiskunnallisiin tapahtumiin. Samoin Suomessa asuvat somalialaistaustaiset runoilijat tuomitsevat runoissaan Somalian sodat. Niissä kerrotaan myös pakolaisajan kokemuksista kylmässä ja ulkomaalaisia vieroksuvassa Suomessa, kuten Ardo Xaashi Samatarin runossa *Dhaqan iyo Dhulkeenna*:

Jos he tosiaan tekisivät rauhan lakien mukaan/En säilyttäisi maksaani
purevassa kylmyydessä/Ei minun nimeni olisi ikuisesti ”pakolainen”//

Sinä Suomi, yhtä vain sinulta kysyn./ Jollette ole rikkaita vaan todella köyhiä/Jos joka päivä kuuluu valitusvirsiä?/Miksi meidät kutsuttiin tänne ja otettiin vastaan? (Tiilikainen ym. 2000, 223.)

Antologia sisältää myös rukouksia uuden maan puolesta ja viittauksia Suomen sotiin, kuten Hibo Garaad Ibraahinin runossa *Duco*:

Jumala, mikset lopeta Suomen itkua/He rakastavat lunta, anna sen tehdä heille hyvää/Anna heille se Talous, josta he niin kovasti puhuvat/Jumala, Venäjä katkaisi heiltä käsivarren, auta heitä/ [--]. (Tiilikainen ym. 2000, 217.)

Runojen ohella maahanmuuttajakirjailijat ovat julkaisseet, kuten monet etnisten ja kansallisten vähemmistöjen kirjailijat, paljon lastenkirjoja: ne toimivat siltana eri sukupolvien kesken ja vaalivat yhteistä historiaa. Esimerkiksi Ruotsissa kurdit ovat lastenkirjailijoina tuotteliaita. Suomessakin kurditaustaisen Alexis Kouroksen romaani *Gondwanan lapset* voitti lastenkirjallisuuspalkinnon Pikku-Finlandian vuonna 1997. Myös afrikkalaistaustaiset maahanmuuttajat ovat julkaisseet Ruotsissa ja Suomessa paljon lastenkirjallisuutta. Suomesta mainittakoon Wilson Kirwa, joka on julkaissut satukirjan *Amani-aasi ja sisäinen kauneus* (2005), ja somalitaustaisen Ahmed M. Mahdin julkaisemat kansantarinat. Ruotsissa esimerkiksi somalikirjailija Abdullah Hassan Roble ja juuriltaan gambialainen Kebba Sonko ovat julkaisseet afrikkalaisia satuja.

Edelleen omana erillislajinaan pidetyllä monikulttuurisella dekkarikirjallisuudella on edustajia myös Pohjoismaissa. Dekkari on esimerkiksi ruotsinkreikkalaisen Theodor Kallifatidesin uusi kirjallinen aluevaltaus; mainittakoon myös ruotsinsuomalaisen Zac O'Yeahin (Sakari Nuottimäki) humoristiset dekkarit, kuten *Tandoori älgen* (2007).

Monet maahanmuuttajat kirjoittavat muuttoliikkeiden vaikutuksesta ja usein heidän teostensa tematiikassa ja käsittelytavassa voidaan erottaa vaikutteita kirjailijan kulttuuritaustasta. On silti huomattava, että maahanmuuttajien kirjallisuuden etniset ja kansalliset taustat

voivat nekin olla liikkuvaisia tulkinnan painopisteiden kannalta. Esimerkiksi iranilaisen Kiamars Baghbanin (s. 1956) tuotantoa voi lukea maahanmuuttajan kirjallisuutena tai farsilaisena, suomalaisena tai maailmankirjallisuutena. Kuitenkaan maahanmuuttajien tekstejä ei tulisi lukea vain kulttuuri-identiteetin kysymysten kautta, sillä tämä lukutapa ei tee aina täyttä oikeutta kirjallisuudelle kirjallisuutena ja kielenä, kuten Kai Mikkonen (2001, 553–554) on tähdentänyt.

Maahanmuuttajakirjallisuutta arvioitaessa on myös otettava huomioon, että näkemykset taiteesta voivat vaihdella eri kulttuureissa. Tämä voi merkitä esteettistä haastetta: etenkin lännen ulkopuolelta muuttaneiden kirjallisuutta ei voi suhteuttaa pelkästään eurooppalaisiin kirjallisuuskäsityksiin. Esimerkiksi ruotsiksi kirjoittavien iranilaisten teksteissä on erotettu länsimaisesta poikkeava argumentointitapa (ks. Gröndahl 2002, 56). Kulttuurien vuorovaikutus voi synnyttää kekseliäitä taiteellisia ratkaisuja ja pohjoismainen kirjallisuus voi kokea muodonmuutoksia erilaisten kertomusperinteiden, mytologioiden ja taidekäsitysten käydessä vuoropuhelua.

Julkaisufoorumeita ja monikielisiä julkaisuratkaisuja

Monet maahanmuuttajat julkaisevat kirjoituksiaan verkkofoorumeilla, lehdistä ja omakustanteina. Ruotsissa on etnisten vähemmistöjen kirjailijoille tarjolla myös *Författarens Bokmaskin* -kustantamo, joka julkaisee teoksia kirjailijoiden itse hankkimalla rahoituksella. Omakustanteet ja nettifoorumit voivat olla tärkeitä julkaisuväyliä, sillä maahanmuuttajien voi olla hankala saada teoksiaan julki, koska heidän tyyliinsä, kielenkäyttötapansa ja aihepiirinsä poikkeavat valtavirran kirjallisuudesta. Siksi eri tukitoimet ovat tärkeitä taide- ja julkaisuhankkeissa.

Usein maahanmuuttajien teosten synnyssä apuna on ollut suomalainen suomentaja tai toimittaja. Esimerkiksi Wilson Kirwa saneli Henry Saurelle elämäntarinansa teoksessaan *Juoksijasoturin ihmeel-*

linen maailma (2006). Saure (2006, 9) toteaa, että kuunnellessaan Kirwaa hän oppi ymmärtämään suullisen perinteen merkityksen tapana tarkkailla elämää. Joseph Owindin alun perin englanninkielisen teoksen *Kato kato nekru!* suomensi puolestaan hänen ystävänsä Risto Karlsson. Tuore esimerkki on Heini Sarasteen toimittama *Mahabad* (2007), johon Saraste on kirjannut irakilaisen ystävänsä Mahabadin elämänvaiheita, matkaa irakilaisesta kurdikylästä Iranin, Turkin ja Saksan kautta Suomeen. Lisäksi on tärkeää, että maahanmuuttajat ovat mukana toimittamassa teoksia ja että tekstit toimivat omaehtoisesti, jotta kulttuurierot eivät liukene tarpeettomasti valtakirjallisuuden tyyleihin.

Ruotsissa etnisten vähemmistöjen ja maahanmuuttajien kirjallisuutta on tuettu julkisesti huomattavasti runsaammin kuin Suomessa. Esimerkiksi Ruotsin *Kulturrådet* on panostanut ohjelmaan *Strategi för det internationella litteratursamarbetet*, jonka tarkoituksena on vahvistaa maahanmuuttajien asemaa ruotsalaisessa kirjallisessa elämässä. Pyrkimyksenä on ollut myös luoda verkosto ilmaisuvapauden ja pakolaiskirjailijoiden tukemiseksi Ruotsissa. Suomessa on parhaillaan meneillään hanke *Taiteilijatuki ja monikulttuurisuus*. (Niemi 2010, 10.)

Suomessa on kunnallisten ja valtakunnallisten hankkeiden siivittämänä julkaistu maahanmuuttajien antologioita, kuten *Sama taivas, eri maa* (1999), *Hedelmät jotka eivät tuoksu ruudille* (2000) ja Elävi-en runoilijoiden klubin *Divaani*-runokokoelma (2004). Esimerkiksi antologiassa *Kassandra. Kertomuksia suomalaisuudesta* (2000) tarkkaillaan monikulttuurisuutta ja uussuomalaisuutta naisten näkökulmasta. Novelliantologia *Mikä ihmeen uussuomalainen?* (2009) perustuu maahanmuuttajille tarkoitettuun novellikilpailuun, jonka järjesti ”Kulttuurien välisen vuoropuhelun” teemavuoden 2008 toimikunta. Maahanmuuttajat ovat ryhtyneet myös kustantajiksi, kuten Kiamars Baghbani, joka on perustanut toiminimen ”Kulttuuritarha” maahanmuuttajakirjailijoiden teoksien julkaisua ja markkinointia varten. Ruotsissa kurdinaiset ja iranilaiset naiset ovat puolestaan perustaneet oman naiskustantamon (ks. Gröndahl 2002, 63).

Pakolaiskirjailijat ovat kamppailleet usein oikeudesta äidinkieleensä jo kotimaissaan. Siksi ulkomailla luotu kirjallisuus voi olla kulttuuriperinteen säilymisen kannalta ensiarvoista. Monet maahanmuuttajat jatkavatkin työtään kielensä ja kulttuurinsa hyväksi ulkomailla. Ruotsissa on esimerkiksi julkaistu teoksia monilla maailman kielillä, kuten amharan, tigrinjan, swahilin, mandingon ja akanin kielellä. Joissakin kulttuureissa on pitkä kirjallinen perinne, jolloin eri kirjallisuusspiiriin siirtyminen ei merkitse yhtä suurta kynnystä kuin niille, joiden kulttuurissa ei ole vahvaa kirjallista perinnettä. Useilla kansoilla on taas vahva suullinen perinne, mutta kirjoituskieltä eli ortografiaa vasta luodaan, mainittakoon somalin kieli ja kurdikielet, jotka ovat olleet pitkään uhattuina. (Gröndahl 2002, 54, 56.)

Esimerkiksi kurdikirjailijat ja somalikirjailijat tekevät Pohjoismaissa perustyötä oman kielen säilyttämiseksi ja muokkaamiseksi nykytarpeita varten, mitä edustaa myös edellä mainittu kolmikielinen antologia *Sagaal Dayrood. Nio höstregn. Yhdeksän syyssadetta*, jonka runot ja laulut on kirjoitettu somaliksi ja sen jälkeen käännetty sekä suomeksi että ruotsiksi. Edelleen myös Raisa Lardotin runoteos *Jäätyneet linnut putoavat oksiltaan* (2001), joka kertoo muistojen ja nykypäivän Vepsästä, on suunnattu sekä suomalaiselle että venäjänkarjalaiselle lukijakunnalle. Kolmikielisen kokoelman runot ovat suomeksi, vepsäksi ja venäjäksi.

Kulttuurien välissä elävien kirjailijoiden teksteille on kehitelty näin monikielisiä julkaisuratkaisuja, joilla on tarkoitus tavoittaa erilaisia yleisöjä. Esimerkiksi Philippe Quicheteaun *Sunnuntaikirjeitä Suomesta. Courrier de Finlande* ja Roman Schatzin *Suomesta, rakkau-della* ovat kaksikielisiä. Quicheteaun kirjeet on julkaistu vierekkäisillä sivuilla sekä suomeksi että ranskaksi, ja Schatzin kirjan toinen puoli on kirjoitettu suomeksi, toinen englanniksi. Farzaneh Hatami Landin teoksen *Varjojen ääni* (2004) runot on julkaistu farsiksi, englanniksi ja suomeksi. Nämä esimerkit kertovat uudenaikaisista julkaisuratkaisuista, joissa ajatellaan monikulttuurisia ja -kielisiä lukijakuntia.

Lopuksi

Maahanmuuttoon liittyviin uudissanoihin ja keskusteluihin liittyy politisoitumista ja kielteisiä mielikuvia, ja se on heijastunut myös kirjallisuuden määrittelyissä. Esimerkiksi Ruotsissa ”maahanmuuttajien kulttuuri” on alkanut viitata syrjäytymiseen ja ulkopuolisuuteen. Tämä on näkynyt myös maahanmuuttajien kirjallisuuden arvottamisena muuta ruotsalaista kirjallisuutta marginaalisemmaksi (ks. Gröndahl 2008).

Koska maahanmuuttajan käsitteeseen liittyy kielteisiä mielikuvia, joissa siirtolaiset, pakolaiset ja jopa heidän lapsensa ymmärretään ”ikuisiksi” muukalaisiksi, käsitteen tilalle on pyritty luomaan myönteisempiä ja havainnollisempia nimityksiä. On esimerkiksi luontevampaa puhua maahan muuttaneista kuin ikuisesti maahan muuttajista (esim. Hakalahti 2007, 30). Maahanmuuttajista ja heidän lapsistaan on käytetty myös nimitystä *uussuomalainen*, joka mukailee muualla Euroopassa, kuten Ruotsissa (”nysvensk”), käytettyjä nimityksiä. Maahanmuuttajien nimittäminen ”uusiksi” kansalaisiksi sisältää ajatuksen, että he tuovat kulttuuriin uusia näkökulmia.

Mutta myös käsitteitä *suomalaistunut* tai *uussuomalainen* voidaan arvostella kiinnittymisestä nationalistisiin ja suomalaistaviin puhetapoihin. Kirjallisuuden kohdalla tämä voi merkitä etnisten vähemmistöjen sulauttamista valtakulttuurin kirjallisuuteen: jos esimerkiksi sellaisten etnisten yhteisöjen kirjallisuuksia kuin Ruotsin kurdien ja iranilaisten kirjallisuutta aletaan kutsua vain uusruotsalaiseksi kirjallisuudeksi, sitäkin voidaan kritisoida etnisten kirjallisuuksien omintakeisuuden ohittamisesta. Tällöin voi käydä kuin Yhdysvalloissa, jossa englannin kieli on ollut hallitseva tekijä amerikkalaisen identiteetin ja kansallisuuden rakentamisessa. Tämä on vaikuttanut siihen, että amerikkalaisessa kirjallisuudessa muilla kielillä kirjoitettu amerikkalaisten etnisten yhteisöjen kirjallisuus on marginalisoitunut (ks. Gröndahl 2002, 39). Esimerkiksi Ruotsissa pyritään ehkäisemään tätä kehitystä ja tukemaan monikielisyyttä, johon kuuluu myös muilla kuin ruotsin kielellä kirjoitetun maahanmuuttajien kirjallisuuden tukeminen. Mutta

silti maahanmuuttajien kirjallisuuden saama tuki on viime vuosina heikentynyt myös Ruotsissa, kuten Satu Gröndahl on korostanut. Siinä missä Ruotsin kansallisille historiallisille vähemmistöille on EU:n kehyksissä taattu aiempaa turvatumpi kielellinen ja kulttuurinen asema, maahanmuuttajien kielille ja kulttuureille ei ole myönnetty virallista asemaa tai erityistä suojelua. Gröndahlin (2008, 620, 625; Gröndahl 2010, 21) mukaan tämän vuoksi virallisten kansallisten vähemmistöjen asema on vahvistunut, kun taas maahanmuuttajien on osin heikentynyt, mikä on heijastunut myös kirjallisuuden tukijärjestelmissä.

Kirjailijoiden käsittely vain oman kansansa tai maahanmuuttajien edustajana voi olla kahlitsevaa, ja etenkin siirtolaisten ja pakolaisten seuraavat sukupolvet vierastavat ryhmämuotteja. Muun muassa Paasonen (ent. ElRamly) ja Khemiri eivät halua tulla luetuiksi vain etnisinä ja maahanmuuttajakirjailijoina, vaikka he kirjoittavat kulttuurieroista. Esimerkiksi Ruotsissa syntynyt ja kasvanut Khemiri ei luonnollisesti-kaan pidä itseään maahanmuuttajakirjailijana, vaan katsoo pikemmin edustavansa kirjailijaa, joka tutkii yksilön ja yhteisön välistä suhdetta, kuten ruotsalaisuutta ja maahanmuuttajien asemaa. Yhteisöihin liittyviä mielikuvia purkamalla hän haluaa osoittaa niiden kuvitteellisen luonteen. (Skogberg 2006.) Maahanmuuttajien lasten eli niin kutsutun toisen polven maahanmuuttajien samastaminen vanhempiinsa onkin paradoksaalista – ikään kuin he edustaisivat ”ajatonta” ja sukupolvelta toiselle jatkuvaa maahanmuuttoa, vaikka nämä eivät olisi muuttaneet mistään mihinkään. Tämä ”ajattomuuden” korostaminen voi johtaa kirjallisuuden alueella myös käsitykseen maahanmuuttajakirjallisuudesta epämodernina, kaanonin ulkopuolisena poikkeuksena, jossa ulkomaalaistaustaisten kirjailijoiden asema kirjallisuusinstituutiossa samastetaan maahanmuuttajien ulkopuoliseen asemaan yhteiskunnassa. (Ks. Gröndahl 2008, 622, 625.)

Paasonen (ent. ElRamly) tapauksessa esille nousee edelleen kulttuurieroja käsittelevän kirjallisuuden luokittelun hankaluus. Hänen teostaan *Auringon asema* on esimerkiksi pidetty suomalaisesimerkinä jälkikolonialisesta kirjallisuudesta, jolla tarkoitetaan entisistä siirtomaista länteen muuttaneiden ja näitä seuraavien sukupolvien

kirjallisuutta – etenkin jos siinä käsitellään kulttuurieroja. Monien lukijoiden ja kirjailijankin mielestä teos profiloituu paremmin tyylijien kehyksessä, kuten elämäkertana kuin kulttuurien basaaria edustavana maahanmuuttajakirjallisuutena. Kirjailija kritisoi teoksen sijoittamista jälkikolonialiseen kirjallisuuteen, eikä hän ole myöskään samaa mieltä kriitikkojen havaitsemista arabialaisista tyylipiirteistä (pitkät virkkeet, elliptisyys ja toisto, lyryisyys, länsimaisesta epiikasta poikkeava logiikka, syklinen aika), vaan korostaa sen sijaan tyyliinsä feminiinisyyttä. *Auringon asemassa* on kuitenkin maahanmuuttajien kirjallisuudelle ja monikulttuuriselle kirjallisuudelle ominaisia pohdintoja kulttuuri-eroista (Soikkeli 2002; Nissilä 2007, 216).

”Maahanmuuttajakirjallisuuden” käsitettä on arvosteltu etenkin etnisen taustan ylikorostamisesta. Mutta maahanmuuttajakirjailijan nimike näyttää yhä käyttökelpoiselta määreeltä ainakin silloin kun pohditaan, vaikuttaako kirjailijan etninen tausta hänen käsittelytapansa, tematiikkaansa ja kirjalliseen statukseensa. Ulkomaalaistaustaisten kirjailijoiden asema eri maiden kirjallisuudessa vaihtelee syrjinnästä muodikkaaseen brändiin. Esimerkiksi brittikirjallisuudessa ”maahanmuuttajakirjailija” (”migrant writer”) on nykyään myyvä brändi, ja maahanmuuttajien kirjallisuus on tällä hetkellä Britannian palkituinta ja näkyvintä kirjallisuutta (ks. Rantonen 2009b, 46–47). Sen sijaan pohjoismaisessa kirjallisuudessa ulkomaalaistaustaiset kirjailijat eivät ole yhtä näkyviä, muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta, ja usein he myös arvostelevat vahvasti etnisen taustansa ylikorostamista. Silti monet siirtolaiset ja pakolaiset ovat sekä lukijoina että kirjailijoina löytäneet juuri maahanmuuttajien kirjallisuudesta oman kirjallisen yhteisönsä ja kehyksensä. Siinä missä osa kirjailijoista korostaa etnistä taustaansa, osa haluaa häivyttää sen sekä teoksistaan että julkisuuskuvastaan.

Suomessa ja Ruotsissa julkaistava kirjallisuus näkyy kansainvälisyyden ja monikulttuuristuvan niin tekijöiltään kuin aihepiireiltäänkin. Sen tunnustaminen voi tapahtua viiveellä. Esimerkiksi muualla Euroopassa, kuten Britanniassa ja Saksassa, toisen maailmansodan jälkeisiä suuria muuttoliikkeitä ja niiden seurauksia kuvaava kirjallisuus on vasta nykyään tunnustettua – 60 vuotta suurten muuttoliikkeiden

jälkeen. Nykyään on puhuttu myös siirtymästä jälkietniseen vaiheeseen. Monet kirjailijat, joilla on juuret ulkomailla ja jotka ovat käsitelleet maahanmuuttajien yhteisöjä, ovat arvostelleet käsityksiä kirjailijasta etnisen ryhmänsä puolestapuhujana ja tähän rooliin liittyviä odotuksia. Esimerkiksi ElRamly on arvostellut rooliaan kulttuurilähtetillään (ks. Nissilä 2007, 216). Kirjailijat ovat voineet kyseenalaistaa etnisyyden merkityksen identiteetin keskeisenä tekijänä ja korostaa sitä esimerkiksi pelkkänä valittuna roolina. Etnisten yhteisöjen ja identiteettien rajat ovat monikulttuurisessa tilanteessa myös hämärtyneet. (Rantonen 2009b, 51.)

Maahanmuuttajien kirjallisuus, etnisten vähemmistöjen kirjallisuus ja monikulttuurinen kirjallisuus näyttävät yhä tarpeellisilta kategorioilta, jos halutaan pohtia, miten kirjallisuus käsittelee kulttuurisia identiteettejä, kulttuurien välissä elämistä sekä kulttuurierojen merkityksiä ja vaikutuksia. Vasta jos eroja suhteessa valtaviirran kirjallisuuteen ei voida osoittaa, monikulttuurisen kirjallisuuden kategoria käy tarpeettomaksi. Kyse on myös siitä, minkä merkityksen annamme etnisille ja kulttuurisille eroille. Usein niiden esiin nostaminen on nähty tarpeettoman kaksinapaisesti joko kielteisenä tai myönteisenä ylikorostamisena. Ääritapauksessa etnisen taustan painottamisen on sanottu jopa lisäävän rasismia ja toiseksi tekemistä.

On tärkeä olla tietoinen etnisyyden korostamiseen liittyvistä valta-asetelmista. Jos taas etnisyyden kysymykset ohitetaan ja häivytetään, se kuihduttaa ymmärrystämme kirjailijoiden asemasta ja kirjallisuuden esteettisistä murroksista monikulttuurisissa yhteiskunnissa, jollaisia Suomi ja Ruotsi nykyään ovat.

KIRJALLISUUS

- ABU-HANNA, UMayYA 2003. *Nurinkurin*. Helsinki. WSOY.
- ABU-HANNA, UMayYA 2007. *Sinut*. Helsinki. WSOY.
- ANYURU, JOHANNES 2003. *Det är bara gudarna som är nya*. Stockholm. Wahlström & Widstrand.
- ASHCROFT, BILL & GRIFFITH, GARETH & TIFFIN HELEN 1989. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London. Routledge.
- BAKHTIARI, MARJANEH 2007. *Mistään kotosin*. (Kalla det vad fan ni vill, 2005.) Suom. Leena Peltomaa. Helsinki. Otava.
- BHABHA, HOMI K. 1994. *Location of Culture*. London. Routledge.
- CORTÉS-CONDE, FLORENCIA & BOXER, DIANA 2002. "Bilingual word-play in literary discourse: the creation of relational identity." – *Language and Literature. Journal of the Poetics and Linguistics Association*. Vol 11, Number 2, May. 137–151.
- ELRAMLY, RANYA 2002. *Auringon Asema*. Helsinki. Otava.
- FAWS, YOUSIF ABU AL 2000. *Täikalintu*. (Alk. *Tā'ir al Dahsha*.) Suom. Marko Juntunen. Helsinki. Like.
- GILROY, PAUL 1999: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. (Alk. 1993) Cambridge (Mass.). Harvard University Press.
- GRÖNDAHL, SATU 2002 (toim.). "Invandrar- och minoritetslitteraturer i Sverige. Från förutsättningar till framtidsutsikter." – *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Toim. Satu Gröndahl. Uppsala Multiethnic Papers 45. Centrum för multietnisk forskning. Uppsala. Uppsala universitet. 35–70.
- GRÖNDAHL, SATU 2008. "Kön/genus, ras/etnicitet och klass i konstruktion av invandrar- och minoritetslitteratur." – *Gränser i nordisk litteratur – Borders in Nordic literature*. IASS XXVI 2006. Vol 2. Toim. Clas Zilliacus & Heidi Grönstrand & Ulrika Gustafsson. Åbo. Åbo Akademi's förlag. 619–626.
- GRÖNDAHL, SATU 2010. "Ruotsin monikulttuurinen kirjallisuus ja sen paikantaminen kirjallisessa kentässä." – *Uutelo*. Tampereen yliopiston taideaineiden laitoksen vuosijulkaisu. Toim. Mari Kulmanen & Maria Laakso & Sami Simola. 20–25.
- HAKALAHTI, NIINA 2003. "Kun vieraus on voima." – *Lumooja* 02. 14–15.
- HAKALAHTI, NIINA 2007. "Kotimainen maahanmuuttajakirjallisuus." – *Suomi kakkonen ja kirjallisuuden opetus*. Toim. Marjo Mela & Pirjo Mikkonen. Helsinki. SKS. 29–38.
- HAKKARAINEN, MARJA-LEENA 2005. *Euroopan taivaan alla. Monikulttuurisuus ja muuttuvat identiteetit uudessa saksalaisessa kirjallisuudessa*. Taiteiden tutkimuksen laitos. Sarja A, n:o 55. Turku. Turun yliopisto.

- HALL, STUART 2003. "Monikulttuurisuus". Suom. Mikko Lehtonen. – *Erilaisuus*. Toim. Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Tampere. Vastapaino. 233–281.
- HALMESÄRÄ, MAARIT & LÖYTTY, OLLI & RIMMINEN, MIKKO (toim.) 2009. – *Mikä ihmeen uussuomalainen?* -novelliantologia. Helsinki. Teos.
- HAMADON, MARIAM 2009. "Seurapiirihai." – *Mikä ihmeen uussuomalainen?* -novelliantologia. Toim. Maarit Halmesara & Olli Löytty & Mikko Rimminen. Helsinki. Teos. 11–20.
- KALLIFATIDES, THEODOR 2005. *Uusi maa ikkunani takana. (Ett nytt land utanför mitt fönster, 2001.)* Suom. Asta Piironen. Helsinki. Like.
- KHEMIRI, JONAS HASSEN 2004. *Ajatusulttaani. (Ett öga rött, 2003.)* Suom. Outi Menna. Helsinki. Johnny Kniga.
- KHEMIRI, JONAS HASSEN 2007. *Montecore. Uniikki tiikeri. (Montecore – en unik tiger, 2006.)* Suom. Katriina Savolainen. Helsinki. Johnny Kniga.
- KONGSLIEN, INGEBORG. "Migrant or Multicultural Literature in the Nordic Countries. Literature from the Nordic Countries." – *Nordic Voices*. Toim. Jenny Fossum Grønn. Oslo. Nordbok. 34–45.
- KURONEN, ANITA 2009. "Ikävä." – *Mikä ihmeen uussuomalainen?* -novelliantologia. Toim. Maarit Halmesara & Olli Löytty & Mikko Rimminen. Helsinki. Teos. 34–42.
- LATISEVA, INNA 2010. *Ryssänä Suomessa. Vieras väärästä maasta*. Suom. englanninkielisestä käsikirjoituksesta Marianna Kurtto. Helsinki. Otava.
- LEONARD, PETER 2005. *Imagining Themselves. Voice, Text, and Reception in Anyuru, Khemiri and Wenger*. A Master of Arts Thesis. Department of Scandinavian Studies. Seattle. University of Washington.
- LINDÉN, ZINAIDA 2007. *Kirjeitä Japanista*. Käsikirjoituksesta "Takakirves-Tokyo" suom. Jaana Nikula. Helsinki. Gummerus.
- LIONNET, FRANÇOISE 1989. *Autobiographical Voices. Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca & London. Cornell University Press.
- LLOYD, DAVID & JANMOHAMED, ABDUL (toim.) 1990. *The Nature and Context of Minority Discourse*. Oxford ym. Oxford University Press.
- LUNDBERG, JOHAN 2003. "Lyrisk sampling i förortens Troja." – *Svenska Dagbladet* 3.4.
- MIKKONEN, KAI 2001. "Muokalaisten kielellä. Maahanmuuttajien kirjallisuus ja monikulttuurisuuden merkitys." – *Kanava*. N:o 8. 553–559.
- MÄKI, HARRI ISTVAN 2007. Rihmaston keskustelufoorumi. 2.9.2007 <http://www.rihmaston.net/forum/viewtopic.php?t=3157&sid=8121e11af4eae446c4d0e> Haettu 21.2.2010.

- MÄKI, HARRI ISTVAN (toim.) 2000. *Hedelmät jotka eivät tuoksu ruudille. Maahanmuuttaja-antologia*. Tampere. Pirkanmaan taidetoimikunta.
- NIEMI, JUHANI 2010. ”Maahanmuuttajakirjailijoita tutkimassa.” – *Uutelo*. Tampereen yliopiston taideaineiden laitoksen vuosijulkaisu. Toim. Mari Kulmanen & Maria Laakso & Sami Simola.
- NISSILÄ, HANNA-LEENA 2007. ”Jälkikoloniaalinen naiskirjoitus. Suomalaisen kirjallisuuden uudet tulokkaat.” – *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti & Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki. Gaudeamus. Helsinki University Press. 209–226.
- OJALA, ELLA 2005. *Pitkä kotimatka*. (Alk. 1988.) Helsinki. Tammi.
- OWINDI, JOSEPH WANDERA 1972. *Kato, kato nekru*. Käsikirjoituksesta suom. Risto Karlsson. Helsinki. WSOY.
- PRINCE, GERALD 2005. ”On Postcolonial Narratology.” – *A Companion to Narrative Theory*. Toim. James Phelan. Malden. Blackwell. 372–381.
- PYNNÖNEN, MARJA-LIISA 1995. ”Ruotsinsuomalaisia pääsee kirjallisuuden kentälle.” – *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Toim. Matti Savolainen. Helsinki. SKS. 145–187.
- QUICHETEAU, PHILIPPE 1999. *Sunnuntaikirjeitä Suomesta. Courier de Finlande*. Suom. Jouni Kuurne. Helsinki. Tammi.
- RANTONEN, EILA 2006. ”Maahanmuuttajakirjallisuus.” – *Levottomat genret ja kirjaston arki*. Toim. Kaisa Hypén. Helsinki. Kirjastopalvelu. 121–135.
- RANTONEN, EILA 2009a. Pääkirjoitus: ”Muuttavatko maahanmuuttajakirjailijat suomalaisen kirjallisuuden?” – *Kiiltomato* 6.11. 2009. <http://www.kiiltomato.net/?cat=editorial&id=193> Haettu 18.12.2009. Ruotsiksi kääntänyt Ann-Christine Snickars. ”Förändrar invandrarna vår litteratur?” – *Lysmasken* 6.11. 2009. <http://www.kiiltomato.net/?cat=editorial&id=194&lang=swe> Haettu 18.12.2009.
- RANTONEN, Eila 2009b. ”Imperiumin ajasta monikulttuuriseen Britanniaan.” – *Imperiumin perilliset. Esseitä brittiläisestä nykykirjallisuudesta*. Toim. Päivi Kosonen & Päivi Mäkirinta & Eila Rantonen. Helsinki. Avain. 42–51.
- RANTONEN, Eila 2009c. ”African Voices in Finland and Sweden.” – *Transcultural Modernities. Narrating Africa in Europe. Matatu. Journal for African Culture and Society*. Toim. Elisabeth Bekers & Sissy Helff & Daniella Merolla. Amsterdam. Rodopi. 71–83.
- RANTONEN, EILA & SAVOLAINEN, MATTI 2002. ”Postcolonial and Ethnic Studies in the Context of Nordic Minority Literatures.” – *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Toim. Satu Gröndahl. Uppsala Multiethnic Papers 45. Centrum för multietnisk forskning. Uppsala. Uppsala universitet. 71–94.

- SALMELA, ALEXANDRA 2009. "Se oikea, aito maahanmuuttajablues."
– *Mikä ihmeen uussuomalainen?* -novelliantologia. Toim. Maarit Halmesara & Olli Löytty & Mikko Rimminen. Helsinki. Teos. 48–76.
- SARASTE, Heini 2007. *Mahabad. Kuu, aamusumu ja rakkaus*. Helsinki. WSOY.
- SAURE, HEIKKI 2006. *Wilson Kirwa. Juoksijasoturin ihmeellinen elämä*. Helsinki. Otava.
- TIILIKAINEN, MARJA YM. (toim.) 2000. *Sagaal Dayrood. Nio höstregn. Yhdeksän syyssadetta. Suomessa asuvien somalinaisten runoa ja proosaa*. Helsinki. Yliopistopaino.
- SCHATZ, ROMAN 2005. *Suomesta, rakkaudella*. Suom. Maarika Autio. Helsinki. Johnny Kniga.
- SHARMA, LEENA 2004. "Jonas Hasse Khemiri." – *Suomen Kuvalehti* 31. 50–53. <http://www.suomenkuvalehti.fi/?id=4499>.
- SKOGBERG, LENA 2006. "Khemiri vill skriva sig ur fördomar." – *HBL* 4.2.
- SOIKKELI, MARKKU 2002. "Ranya ElRamly Turun Kirjakahvilassa 12.11. 2002." – VerkonAatos -raportti <http://www.uta.fi/csmaso/aatos>
- TAO LIN 2008. *Suomen taivaan alla*. Turku. Enostone.
- TUOMINEN, MAILA-KATRIINA 2004. "Jonas Khemiri ärsyttää lempeästi." – *Aamulehti* 4.9.

EUROOPPA



Pakolaisuus Britannian mustassa kirjallisuudessa

Britannian musta kirjallisuus on syntynyt kansainvälisen muuttoliikkeen ja kulttuurisen vuorovaikutuksen myötä. Toisen maailmansodan jälkeinen maahanmuutto kansainyhteisön maista, erityisesti Karibialta, Intian niemimaalta ja englanninkielisestä Afrikasta, on muuttanut aiemmin varsin monokulttuurisen Britannian kansojen ja kulttuurien sulatusuuniksi. Toki on muistettava, että Britanniassa on jo vanhaan ollut runsaastikin mustaa väestöä, ja muun muassa orjakaupan keskuskaupunkeihin Lontooseen, Bristoliin ja Liverpooliin muodostui jo 1700-luvulla merkittävät mustat yhteisöt. 1700-luvulla mustia palvelijoita pidettiinkin statussymboleina ja heitä on kuvattu useiden aikakauden merkkihenkilöiden muotokuvamaalauksissa. Syntyperäisten afrikkalaisten ja aasialaisten määrä pysyi Britanniassa kuitenkin varsin vähäisenä aina toisen maailmansodan jälkeiseen talouskasvun aikaan saakka. Vuonna 1948 Karibialta 492 maahanmuuttajaa kuljetta-

neen Empire Windrush -laivan saapuminen Tilburyn satamaan onkin muodostunut mustan Britannian myyttiseksi alkuhetkeksi, jonka on ajateltu muuttaneen brittiläisen yhteiskunnan monikulttuuriseksi ja antaneen alkusysäyksen uusien kulttuuristen ja kirjallisten muotojen synnylle.

Vielä 1950-luvulla Britannian taloudellista kehitystä pyrittiin turvaamaan maahanmuutolla ja etenkin englannintaitoisen työvoiman rekrytoinnilla. Sen sijaan tämän päivän globalisaatiolle ominainen piirre on sotien, etnisten konfliktien, ekokatastrofin tai taloudellisen ahdingon aiheuttama *pakotettu siirtolaisuus* ("forced migration"). Esimerkiksi pakolaistutkija Phil Marfleet (2006) pitää tämän käsitteen mahdollisuuksia kuvata nykyajan väestönsiirtojen luonnetta parempana kuin perinteisten termien. Pakotetun siirtolaisuuden muodoista tunnetuin lienee pakolaisuus: media korostaa pakolaisvirtojen jatkuvaa rantautumista Eurooppaan. Tässä kirjoituksessani tarkastelen pakolaisuuden muodostumista merkittäväksi teemaksi Britannian uudessa mustassa kirjallisuudessa. Globalisaation ja lisääntyvän maahanmuuton aikakaudella pakotettu siirtolaisuus näyttää nousevan kirjailijoiden ja elokuvantekijöiden suosimaksi aiheeksi, joka tukee esimerkiksi Britannian mustan kirjallisuuden perinteisiä aiheita: siirtolaisen sopeutumista Britanniaan sekä kodin ja uuden identiteetin rakentamista (ks. Nyman 2009). Artikkelin alkuosassa käsittelem Britannian mustaa kirjallisuutta, sen historiaa, kehitystä, tunnetuimpia edustajia ja keskeistä tematiikkaa. Artikkelin loppuosa keskittyy tarkastelemaan pakotetun siirtolaisuuden käsittelyä kolmessa 2000-luvulla julkaistussa romaanissa: Benjamin Zephaniahin nuorisoromaanissa *A Refugee Boy* (2001, "Pakolaispoika"), Abdulrazak Gurnahin romaanissa *By the Sea* (2001, "Meren rannalla") ja Caryl Phillipsin teoksessa *A Distant Shore* (2004, "Kaukainen ranta").

Pakolaisuus kirjallisuuden kuvastimessa

Vaikka pakolaisuus sinällään on vanhastaan tuttu aihe, Britannian kirjallisuudessa pakolaistematiikka on ollut aiemmin läsnä lähinnä poliittisten pakolaisten kirjoittamassa kirjallisuudessa, jossa teema hahmottuu eri tavalla kuin nykyään. Esimerkiksi 1960-luvulla maahan saapui runsaasti poliittisia pakolaisia erityisesti rotusyrjintää harjoittaneesta Etelä-Afrikasta. Usein varsin pitkälle koulutettujen toisinajattelijoiden kirjoittama kirjallisuus pohtii pakolaisuutta eri tavoin. Esimerkiksi vuonna 1960 Britanniaan Etelä-Afrikasta passitta saapunut kirjailija Lewis Nkosi (s. 1936) mainitsee esseekokoelmassaan *Home and Exile and Other Selections* (1980), että “maanpakolaisuus ei ole pelkästään tuskaa” (1980, viii; korostus alkuperäinen). Hänen mukaansa elämä vapaassa yhteiskunnassa ja matkustamisen vapaus tekevät elämästä inhimillisen ja mahdollistavat luovan työskentelyn. Toisaalla Nkosi (1980, 94–95) kiinnittää huomiota pakolaiskirjailijoiden erityisongelmiin: kuka on heidän yleisönsä ja kuinka osallistua vallankumouksellisiin prosesseihin etäältä?

Nykypäivän brittiläisessä kirjallisuudessa ja kulttuurissa pakolaisuus on läsnä arkipäiväisempänä kokemuksena kuin Nkosin esseissään kuvaamien poliittisesti aktiivisten pakolaisintellektuellien maailmassa. Toisaalta nykyisenä globalisaation aikakautena pakolaisuutta on myös entistä hankalampi erottaa muista pakotetun siirtolaisuuden muodoista, mihin pakolaistutkimuksen asiantuntijat ovat aiheellisesti kiinnittäneet huomiota. Esimerkiksi Phil Marfleetin (2006, 7) mukaan pakolaisen käsite on historiallisesti muuttuva ja poliittisesti muodostuva. Pakolaisia tuottavat monet talouteen, politiikkaan, yhteiskuntaan, kulttuuriin ja ympäristöön liittyvät tekijät. Hänen mukaansa pakolaisen elämää muokkaavat muodolliset poliittiset ja oikeudelliset rakenteet sekä viralliset ja populaarit käsitykset kansakunnasta ja nationalismista, kansalaisesta ja vieraasta, “rodusta” ja etnisyydestä.

Brittiläisessä – kuten laajemminkin eurooppalaisessa – populaari-lehdistössä ja muussa mediassa pakolaiset esitetään yleensä stereotyyppisesti maahan pyrkivänä massana, joka pääasiassa aiheuttaa ongelmia

muulle väestölle. Marfleetin (2006, 193) mukaan tällaisen kuvauksen keskeinen ajatus on, että turvapaikan hakijat ovat opportunisteja, jotka ovat saapuneet länsimaihin vääristä syistä. Nämä stereotyyppiset käsitykset häivyttävät näkyvistä sen tosiseikan, että kullakin pakolaisella on oma historiansa ja omat yksilölliset syynsä matkalle lähtemiseen. Britanniasta turvapaikkaa hakenut liberaliaissyntyinen journalisti ja pakolaisaktivisti Maxson Sahr Kpakio kiteyttää tämän ajatuksen runossaan *I Feel like Nobody Here* ("Täällä olen ei-kukaan"), joka ilmestyi Walesissa julkaistussa pakolaiskirjallisuusantologiassa:

I feel like nobody here, ashamed, like everybody
Hates me,
But they don't know me, they really
Don't know who I am either,
Only they know what they read in the
Newspapers about me
And that is not me. (2003, 68.)

Stereotyyppisiä käsityksiä pakolaisista ja turvapaikanhakijoista tuottavat populaarit puhettavat, jotka yhdistävät pakolaisuuden kielteisiin käsityksiin "rodusta" ja toiseudesta. Brittiläisen *Race and Class* -aikakauslehden päätoimittaja ja monikulttuurisuuden asiantuntija Arun Kundnani (2001, 41) kutsuukin 2000-luvun taitteessa voimistunutta ilmiötä "uudeksi populaarirasismiksi". Kundnani (2001, 43–50) viittaa muun muassa englannin kielen käytössä tapahtuneisiin muutoksiin. Termin *turvapaikanhakija* ("asylum seeker") merkitys on muuttunut, ja sen aiemman neutraalin ja teknisen merkityksen rinnalle on ilmaantunut halventava merkitys, joka tarkoittaa laitonta maahanmuuttajaa. Uuteen populaarirasismiin kuuluu Kundnanin mukaan (2001, 50) olennaisena osana lisääntynyt muukalaisvastaisuus ja pelko siitä, että maahan saapuvat vieraita kulttuureja ja uskontoja edustavat ihmiset uhkaavat "meidän elämäntapaamme". Toiseuden poissulkeminen ei olekaan tässä puhettavassa poliittinen ratkaisu, vaan se halutaan nähdä "muukalaisia kohtaan koettavana luonnollisena psykologisena reaktiona" (Kundnani

2001, 50). Kirjailija Abdulrazak Gurnah (2001, online) kuvaa *The Guardian* -lehdessä julkaistussa kirjoituksessaan turvapaikanhakijoita koskevaa brittiläistä keskustelua samalla tavoin kiinnittäen huomiota siihen, miten ajatukset rodusta ja etnisyydestä ovat aina läsnä kun ”anglosaksisen lajin” huhutaan olevan sukupuuton partaalla.

Britannian musta kirjallisuus

Vähemmistökirjallisuutena Britannian mustan kirjallisuuden keskeinen tehtävä on ollut tuoda julki maahanmuuttajien ääntä ja kertoa heidän kokemuksistaan usein epäluuloisessa ja rasistisessa yhteiskunnassa. Termillä ”Britannian musta kirjallisuus” viitataan yleensä sekä maan afrokaribialaisen että aasialaista syntyperää olevan väestön kirjalliseen tuotantoon. Esimerkiksi kirjallisuudentutkija James Procter (2000, 5) huomauttaa, että mustuus hahmottuu ennemminkin poliittisena terminä kuin biologisena tai rodullisena määritteenä. Brittiläisen kulttuurintutkija Kobena Mercerin (1994, 291) määrittely mustasta brittiläisyydestä etniset rajat ylittävänä solidaarisuutta korostavana liitoutumana onkin toiminut monien tutkijoiden lähtökohtana. Mercerin (mp.) mukaan yhteinen historiallinen kokemus rasismista on mustan kollektiivisen identiteetin keskeinen tekijä.

Mustan brittiläisen kirjallisuuden ensimmäisinä edustajina pidetään 1700- ja 1800-luvuilla vapautettujen orjien kirjoittamia omaelämäkertoja, joista tunnetuin on Olaudah Equianon (n. 1745–1797) *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African* (1789, ”Mielenkiintoinen kertomus Olaudah Equianon tai afrikkalaisen Kustaa Vaasan elämästä”). Teoksessaan Equiano kertoo Afrikassa viettämästään lapsuudesta, ajastaan orjana sekä matkastaan ja elämästään Britanniassa. Osin uskonnollisen retoriikan leimaama teos korosti orjuuden epäinhimillisyyttä, ja se olikin osa orjuudenvastaista diskurssia. Equiano sopeutui aikansa brittiläiseen yhteiskuntaan

omaksuen sen arvot ja tavat, mutta kuten Raisa Simola (2003, 81) huomauttaa, “mustuuttaan Equiano ei voi pyyhkiä pois, eikä hän voi koskaan täysin identifioitua englantilaisiin”.

Equianon ohella varhaisiin Britanniassa 1700- ja 1800-luvuilla kirjoittaneisiin mustiin kuuluvat muun muassa Ignatius Sancho (1729–1780), James Albert Ukawsaw Gronniosaw (1725–1786), Mary Prince (synt. noin 1788) ja Mary Seacole (1805–1881) (ks. Carretta 1996; Innes 2002). Heidän tuotantonsa koostuu pääosin omaelämäkertoista, matkakertomuksista ja kirjeenvaihdosta. 1900-luvulle tultaessa Britannian rooli imperiumin keskuksena korostui, ja siirtomaista lähetettiin lahjakkaimmat nuoret opiskelemaan sen parhaisiin yliopistoihin. Britanniasta muodostuikin kolonialismin vastaisen toiminnan keskus, jossa monien kansainvälisten radikaalien järjestöjen toiminta oli helpompaa kuin muualla. Muun muassa ensimmäinen Afrikan maiden oloja ja tulevaisuutta tarkastellut panaafrikkalainen konferenssi järjestettiin Lontoossa vuonna 1900. Opiskelijoiden ja poliitikkojen ohella Lontoon intellektuellipiireissä viihtyivät myös kirjailijat, vaikka monet Britannian alusmaista tulleet viettivät siellä vain lyhyitä aikoja eikä heitä aina katsota kuuluvaksi Britannian kirjallisuuden historiaan. Silti esimerkiksi intialainen Mulk Raj Anand (1905–2004) osallistui Bloomsbury-ryhmän kirjallisiin keskusteluihin aktiivisesti 1920- ja 1930-luvuilla (ks. Trenta 2008). Mustaa brittiläistä identiteettiä ei tällä aikakaudella kuitenkaan vielä rakennettu, vaan pääpaino oli siirtomaiden itsenäistymiseen tähtäävässä imperialismin vastaisessa toiminnassa, dekolonisaation edistämisessä.

Musta brittiläinen kulttuuri ja kirjallisuus syntyi varsinaisesti 1950- ja 1960-luvuilla, mihin kimmokkeen antoi laaja siirtolaisuus. Britannian musta kirjallisuus syntyi osin jatkumona Karibian englanninkieliselle kirjallisuudelle, sillä monet kirjailijat ja intellektuellit toimivat, esimerkiksi George Lammingin tavoin, sekä kotisaarillaan että Britanniassa. Trinidadilaissyntyisen Samuel Selvonin (1923–1994) rehevää Karibian englannilla kirjoitettua tuotantoa pidetään uraa uurtavana: Selvonin romaaneissa Karibian lämpö ja siirtolaisten yhteisöllisyys kohtaavat Lontoon kylmyyden, suurkaupungin yksinäisyyden ja

ennakkoluulot. Esimerkiksi Selvonin episodinen romaani *The Lonely Londoners* (1956, ”Yksinäiset lontoolaiset”) marssittaa vejariromaanimaaisesti esiin joukon osin koomisia hahmoja, jotka pyrkivät selviytymään suurkaupungissa. Trinidadilaisen Moseksen johdolla ”luvattuun maahan” saapuneet maahanmuuttajat, ”fellars”, kuten karibialaiset Sir Galahad, Tolroy ja Big City sekä nigerialainen Cap, kartoittavat suurkaupunkia ja sen käytäntöjä kiinnittäen huomiota muun muassa kulttuurieroihin ja englantilaisten naisten seksuaalikäyttäytymiseen. Romaani paljastaa, kuinka maahanmuuttajien myötä myös sisäänpääntänyt Britannia muuttuu ja maahanmuuttajat alkavat vähitellen saada paikallisista liikkeistä palvelua ja tarvitsemiaan tuotteita, kuten kuivattua kalaa, pippurikastiketta ja valkosipulia.

Lontoosta muodostuikin Britannian mustan kulttuurin keskus, johon kohdistuva lataus oli siirtolaisen mielessä utooppinen ja joka houkutteli maahanmuuttajia kaikkialta entisistä alusmaista. Windrush-laivalla maahan saapunut, jo kotimaassaan mainetta saavuttanut calypsolaulaja Lord Kitchner ilmaisee asian vuonna 1948 levyttämässään *London is the Place for Me* -laulussa (”Lontoo on minun paikkani”) seuraavasti:

Lontoo on minun paikkani, Lontoo ihana kaupunkini
Voit mennä Ranskaan tai Amerikkaan, Aasiaan tai Afrikkaan
Mutta on pakko palata Lontoon kaupunkiin.
(Kitchner 2000, 19. Suom. JN.)

Maahanmuuttajien määrä lisääntyi vuosien myötä niin paljon, että jamaikalaisyntyinen runoilija Louise Bennett (1919–2006) määritteli sen ”käänteiseksi kolonisaatioksi” runossaan *Colonisation in Reverse* (1966, ”Käänteinen kolonisaatio”), jossa jamaikalaiset muuttavat Englantiin laiva- ja lentokonelasteittain:

What a joyful news, Miss Mattie;
Ah feel like me heart gwine burs –
Jamaica people colonizing
Englan in revers. (Bennett 2000, 16.)

Varhainen musta brittiläinen kirjallisuus keskittyi usein siirtolaisuuskokemuksen kuvaukseen, jolloin pääpaino oli uuteen yhteiskuntaan ja osin vihamieliseen kulttuuriin siirtyvän yksilön tarinan kertomisella. Selvonin ohella ensimmäisen polven (1940–1970-luvuilla kirjoittaneista) mustista brittikirjailijoista voidaan mainita karibialaistautaiset George Lamming, James Berry, V. S. Naipaul, E. R. Braithwaite, Andrew Salkey, E. A. Markham, Beryl Gilroy, historioitsija C. L. R. James ja sosiologi Stuart Hall, nigerialaissyntyinen Buchi Emecheta ja intialaistautainen Farruk Dhondy. Nobelisti Wole Soyinkan (s. 1934) Lontooseen sijoittama runo *Telephone Conversation* (1959, suom. *Puhelinkeskustelu*) on muodostunut kuuluisaksi mustien siirtolaisten kokemien hankaluuksien kuvaajaksi. Sen puhuja yrittää taivutella vuokranantajaa vuokraamaan hänelle asunnon, mutta kerrottuaan puhelimesta olevansa afrikkalainen puhuja saa vastaukseksi ensin hiljaisuutta ja sitten kysymyksen:

“OLETTEKO TUMMA? VAI HYVIN VAALEA?” Sain oivalluksen.

“Tarkoitatteko kuten taloussuklaa vai maitosuklaa?”

Hänen myöntymisensä oli kliinistä, musertavaa kevyessä persoonattomuudessaan. Nopeasti, sopivalta aaltopituudelta vastasin: “Länsi-Afrikan seepia” – ja jälkiselityksenä –

“lukee passissani”. Hiljaisuus, mielikuvituksen

pilkahdus kunnes rehellisyys hänen äänessään kalskahti

kovana puhelimesta. “MITÄ SE ON?” alentuen

“EN TIEDÄ MITÄ SE ON”. “Ruskeaverikön tapainen”.

“SEHÄN ON TUMMA EIKÖ VAAN?” “Ei aivan”.

(Soyinka 2003, 5.)

Runon lopuksi vuokra-asuntoa etsivä siirtolainen pyytää mahdollista vuokranantajaansa katsomaan häntä omin silmin ja antamaan hänelle mahdollisuuden.

Vuosien myötä ja siirtolaisten elämän vakiintuessa Britannian mustan kirjallisuuden painopiste siirtyi siirtolaisprosessin kuvauksesta sopeutumisen ongelmiin. Erityisesti tärkeäksi tuli ajatus uudenlaisen

identiteetin muodostumisesta, jossa brittiläisyys ja etnisyys kietoutuvat toisiinsa. Tätä prosessia ja siihen kuuluvaa uuden identiteetin ja sitä ilmaisevan kielen hakemista on kuvannut muun muassa runoilija Grace Nichols (s. 1940) tunnetussa runossaan *Epilogue* ("Epilogi"):

I have crossed an ocean
I have lost my tongue
from the root of the old one
a new one has sprung (Nichols 1984, 64.)

1980-luvulle saavuttaessa Britanniassa kasvaneet toisen sukupolven siirtolaiset nousivat esille teoksineen, jotka muuttivat käsitystä brittiläisestä kirjallisuudesta. Uutta näkökulmaa ja kulttuurien kohtaamisen problematiikkaa toivat esille prosaisteista muun muassa Hongkongissa syntynyt Timothy Mo, pakistanilais-brittiläinen Hanif Kureishi, intialaislähtöiset Salman Rushdie ja Ravinder Randawa, gyanalaiset Fred D'Aguiar ja David Dabydeen, jamaikalaislähtöinen Joan Riley sekä monet runoilijat kuten Merle Collins, Amryl Johnson sekä dub-runoilija Linton Kwesi Johnson – osa heistä tosin kuuluu maahanmuuttajien ensimmäiseen sukupolveen. Sopeutumisen ohella merkittäväksi teemaksi nousi sukupolvien välinen ristiriita, sillä vanhempien toiveet eivät kohdanneet uudessa kotimaassa varttuneiden lasten arvoja.

Hanif Kureishin (s. 1954) brittiläisyyden muutosta käsittelevä romaani *The Buddha of Suburbia* (1990, suom. *Esikaupunkien Buddha*) nostaa esille monia identiteetin murroskohtia tarkastelemalla kulttuurien kohtaamista toisen polven intialais-englantilaisessa perheessä Lontoon eteläisissä esikaupungeissa kasvaneen ja omaa identiteettiään hakevan Karim Amirin välityksellä. Intialaisen isänsä ja brittiläisen äitinsä kautta Karimilla on kosketuspintaa molempiin kulttuureihin, mutta hän kokee osin jäävänsä myös kulttuurien väliin. Stereotyyppi-
oilla herkutteleva romaani korostaa brittiläisen identiteetin murrosta ja tarvetta rakentaa uusia käsityksiä brittiläisyydestä. Ennakkoluuloja satirisoi esimerkiksi romaanin alussa pikkuvirkamiehenä työskentelevän Amirin isän menestystarina: omaksumalla joogaopettajan roolin hän

raivaa tiensä muodikkaisiin seurapiireihin. Samaten näyttelijän uraa havitteleva Amir joutuu tyytymään viidakkokirjan Mowglin rooliin, vaikka hän ei ole koskaan käynyt Intiassa eikä osaa puhua intialaisella aksentilla. Romaanin alkusanat problematisoivat stereotyyppisen siirtolaisen uhriaseman ja kritisoivat tapaa eksotisoida vieraita, ”toisia”. Karim määrittää itsensä uuden englantilaisen lajin edustajaksi, mutta korostaa samalla olevansa tavallinen pitkästynyt esikaupunkien asukas:

Nimeni on Karim Amir ja olen perienglantilainen, melkein. Minua pidetään usein vähän omituisena englantilaisena, tavallaan uutena lajjina, koska juureni ovat kahdessa vanhassa historiassa. Mutta siitä viis – olen englantilainen (joskaan en ylpeä siitä) Etelä-Lontoon esikaupungeista ja menossa jonnekin. Se että olen levoton ja ikävystyn helposti, johtuu ehkä tästä maanosien ja verien sekoituksesta, siitä että olen kotoisin sieltä ja täältä, että kuulun ja en kuulu. Tai ehkä syy on se, että vartuin esikaupungissa. Mutta miksi syynätä syntyjä syviä, riittää kuin sanon, että minä haeskelin harmeja, mitä tahansa liikettä, toimintaa ja seksuaaliseikkailua, koska perheessämme kaikki oli niin ankeaa, niin hidasta ja raskasta, en tiedä miksi. Suoraan sanoen minua tympä ja olin valmis mihin tahansa. (Kureishi 1991, 7.)

Kureishin teoksen ytimessä on ajatus siitä, millaista on muuttuva brittiläisyys. Saksalainen tutkija Mark Stein on kiinnittänyt huomiota siihen, kuinka Britannian musta kirjallisuus tarkastelee identiteettiä kahdella tasolla. Steinin (2004, 22–23) mukaan se, että mustan brittiläisen kirjallisuuden keskeinen laji on *kehitysromaan*i (”Bildungsroman”; ”novel of formation”), kertoo sen pystyvän kuvaamaan siirtolaisen kokemaa muutosta ja identiteetin rakentumista. Stein (2004, 24–26) kiinnittää huomiota siirtolaisidentiteettiä rakentavan kehitysromaanin kykyyn ylittää ideologiset rajat: sen kuvaamat uudet identiteetit ovat luonteeltaan kulttuurista muokkaavia, jolloin kehitysromaani on myös *muutosromaan*i (”novel of transformation”). Steinin (2004, 36) mukaan musta brittiläinen kehitysromaani kertookin sekä yksilön kokemasta muutoksesta että sen kulttuurin muuttumisesta, jossa tämä yksilö

toimii. Hän korostaa juuri kehitysromaanin kykyä kertoa yksilön kasvun kautta sitä tapaa, jolla ”sisäpuoliset ulkopuoliset” muuttavat brittiläistä kulttuuria.

Identiteettiin liittyvät kysymykset ovatkin korostuneesti läsnä Britannian mustassa nykykirjallisuudessa, jonka uusimman polven tunnetuimpia nimiä ovat muun muassa Zadie Smith, Monica Ali, Bernardine Evaristo, Patience Agbabi, Meera Syal, Courttia Newland, Atima Srivastava, Hari Kunzru, Jackie Kay sekä tässä artikkelissa tarkasteltavat Caryl Phillips, Abdulrazak Gurnah ja Benjamin Zephaniah. Identiteettejä käsitellään toki eri tavoin. Esimerkiksi Caryl Phillipsin (s. 1958) tuotanto kytkee mustan brittiläisyyden identiteetin muodostumisen laajempaan ”mustan Atlantin kokemukseen”, jolloin se on osa Atlantin eri puolilla historiallisesti muodostunutta mustaa diasporaa.¹ Phillipsin romaaneista *Crossing the River* (1993, ”Jokea ylittämässä”) tarkasteleekin mustan diasporan eri vaiheita muun muassa orjakaupan ja mustaan amerikkalaiseen sotilaaseen rakastuvan yorkshireläisen kautta. Osassa uutta mustaa kirjallisuutta vakavuus ja kirjallisuuden käyttö identiteettipolitiikan välineenä väistyvät komediallisten ja satiiristen vaikutteiden tieltä. Esimerkiksi Zadie Smithin (s. 1975) menestysromaanin *White Teeth* (2000, suom. *Valkoiset hampaat*) kuvaa nyky-Lontoon etnistä heterogeenisyyttä kolmea erilaista etnisyyttä edustavan perheen (englantilais-karibialaiset Jonesit, bangladeshilaiset Iqbalit ja juutalaiset Chalfenit) tarinoiden kautta. Teos kiinnittää huomiota identiteettien sekoittumiseen ja liukumiseen, etnisyyden konstruktioluonteeseen sekä kulttuurin lisääntyvään hybridisoitumiseen. Kuvaus nykylontoolaisen leikkikentän lapsista osoittaa muun muassa sen, että kuluneen ”muukalaisten vuosisadan”, ”suuren siirtolaiskokeilun”, myötä esimerkiksi pohjoislontoolaisella leikkikentällä leikkivien lasten nimet eivät enää paljasta helposti lokeroitavaa identiteettiä vaan korostavat maahanmuuton ja kulttuuristen siirtymien monimutkaista historiaa sekä Britannian kulttuurista muutosta:

1. Paul Gilroyn käsite teoksessa *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993). Sillä hän tarkoittaa mustien yhteyksiä Atlantin eri puolilla, kuten Karibialla, Amerikan mantereella ja Britanniassa.

Vasta nyt leikkikentälle menijä saattaa tavata kalalammikolta Isaac Leungin, jalkapallomaalilta Danny Rahmanin, koripalloa pommottamasta Quang O'Rourken ja jotain kappaletta hyräilemästä Irie Jonesin. Lapsia, joiden etu- ja sukunimi ovat suoralla törmäyskurssilla. Nimiä, joihin kätkeytyy massamuuttoa, ahtaita laivoja ja lentokoneita, kylmää vastaanottoa, lääkärintarkastuksia. (Smith 2001, 326–327.)

Koomisesta asenteestaan huolimatta Smithin romaani väläyttää rasismin ja muukalaisvihan olevan läsnä nyky-Britanniassa: “Vieläkin on nuoria, valkoisia miehiä, joita se *suututtaa*, miehiä, jotka painuvat kapakoiden sulkemisaikaan kehnosti valaistuille kaduille keittiöveitsi tiukasti nyrkkiin puristetussa kädessä” (Smith 2001, 309; korostus alkuperäinen). Ei ole lainkaan yllättävää, että muun muassa pakolaiset ja turvapaikanhakijat ovat joutuneet ennakkoluulojen ja jopa hyökkäysten kohteeksi. Turvattomuutta ovat lisänneet Britanniassa syntyneiden muslimien 7.7.2006 Lontoon joukkoliikenteeseen kohdentamat terrori-iskut.

Britannian musta kirjallisuus ja laajemminkin Britannian vähemmistöjä tarkasteleva kirjallisuus ja kulttuuri ovatkin nostaneet kansallisvaltioiden väliin jäävät siirtolaiset ja heidän kohtalonsa yhdeksi teema-alueekseen. Esimerkiksi elokuvaohjaaja Stephen Frearsin Lontoon laittomien siirtolaisten maailmaan sijoittuvan draaman *Dirty Pretty Things* (2002, ”Likaisia kauniita asioita”) tematiikka kietoutuu globalisaation aiheuttaman siirtolaisuuden ja laittoman elinkaupan ympärille. Samantyyppisiä havaintoja löytyy myös mustan brittidekaristi Mike Phillipsin (s. 1946) trilleristä *A Shadow of Myself* (2000, ”Itseni varjo”), jonka elokuvantekijä-päähenkilön ja hänen ghanalais-syntyisen isänsä tarinoiden kautta kuvataan Euroopan muuttumista sekä afrikkalaissyntyisten eurooppalaisten tilannetta niin Saksassa kuin Britanniassa. Globalisaation myötä pakolaisuus on noussut yhdeksi keskeisimmistä yhteiskunnallisen keskustelun teemoista. Seuraavaksi tarkastelen kolmen mustan brittikirjailijan romaaneja, joissa käsitellään afrikkalaisen pakolaisen pakolaismatkaa ja kokemuksia Britanniasta.

Benjamin Zephaniah: poika pakolaisena

Erityisesti kantaaottavana runoilijana tunnettu Benjamin Zephaniah (s. 1958) on kirjoittanut muutamia ensisijaisesti nuorisolle suunnattuja romaaneja, jotka pyrkivät edistämään suvaitsevaisuutta ja tasa-arvoa. Vuonna 2001 ilmestynyt *A Refugee Boy* ("Pakolaispoika") kertoo Britanniaasta turvapaikkaa hakevan 14-vuotiaan etiopialais-eritrealaisen Alem Kelon tarinan. Laajalti brittiläisissä kouluissa luetussa teoksessa Alemin aktivisti-isä matkustaa poikansa kanssa Britanniaan ja jättää tämän sosiaaliviranomaisten huostaan, jotka sijoittavat pojan lastenkotiin ja sijaisvanhempien luokse. Myöhemmässä vaiheessa isä palaa Britanniaan. Romaanilla on selkeä didaktinen tavoite, jonka mukaisesti myös Alemin kuvataan. Alem on aktiivinen ja älykäs englanninkielisen kirjallisuuden klassikoista pitävä nuori poika, joka ei poikkea millään kielteisellä tavalla muista nuorista. Samanlaisuuden korostaminen pakottaa lukijan pohtimaan käsitystään maahanmuutosta: jos hengenvaaraa paenneelta ja äitinsä menettäneeltä Alemilta evätään oleskelulupa, niin ovatko tuomarit ja oikeus ajan tasalla?

Teos alkaa Afrikkaan sijoitetulla kohtaauksella, jossa Alem on pakolaisuuden ja etnisen väkivallan ytimessä. Romaanin kaksi ensimmäistä lukua, "Ethiopia" ja "Eritrea", ovat lähes identtiset sisällöltään ja ne jopa alkavat samalla kappaleella, jossa sotilaat tunkeutuvat Alemin perheen kotiin (ks. Zephaniah 2001, 7 ja 9). Isänsä avulla Alem pääsee pakoon turvalliseen Britanniaan, mutta sekään ei pysty takaamaan pysyvää turvallisuuden tunnetta. Tarkastelemalla turvapaikan hakemiseen liittyvää prosessia ja sen ongelmia teos ottaa kantaa yhteiskunnalliseen keskusteluun. Alemin sympaattista ja ikäisekseen kypsää persoonallisuutta korostamalla se rakentaa vastakohtia byrokratian ja yksilön välille. Alemin optimistinen asenne näkyy hänen tammikuussa pidettävässä kuulemisessaan, jossa hän toivottaa kaikille hyvää joulua. Hämmentyneelle yleisölle hän selvittää asiaa seuraavalla tavalla:

[--] tänään Etiopiassa, Eritreassa ja monissa muissa maailman osissa on joulusta, ja koska uskon, että joulusta saa meidät ihmiset olemaan

mukavia toisillemme, meidän pitäisi viettää joulua niin usein kuin mahdollista. (Zephaniah 2001, 150. Suom. JN.)

Kun Alemin turvapaikkahakemus hylätään toistamiseen, hänen ystävänsä organisoivat poliittisen kampanjan tukeakseen tämän tavoitetta. Kampanja huipentuu rauhanomaiseen mielenosoitukseen, jossa ainoat häiriöntuottajat ovat kuusi nuorta rasistia. Mielenosoituksen lopuksi 6 000 ihmisen allekirjoittama adressi luovutetaan paikalliselle parlamenttiedustajalle. Alemin tilaisuudessa pitämä puhe korostaa jälleen tämän huolehtivaa ja herkkää asennetta, mikä tukee romaanin optimistisen opettavaista asennetta ja päähenkilön humoristista tilannetajua:

”Kyllä, nimeni on Alem. Omalla kielelläni Alem tarkoittaa ’maailmaa’. Olisi ihanaa nähdä se päivä kun maailmassa ei ole enää pakolaisia ja koko maailma voisi elää rauhassa. Silloin tulisin Englantiin tapaamaan ystäviäni, ja mielenosoitusten asemasta me juhlimme.” Hän pysähtyi hetkeksi ajattelemaan. Mutta tulisin kesällä kun on lämmintä. (Zephaniah 2001, 268. Suom. JN.)

Linda Camino (1993, 30) on huomauttanut, että nuoret pakolaiset elävät eräänlaisessa kaksinkertaisessa rajatilassa, jossa he rakentavat identiteettiään niin uuden ja vanhan ympäristön kuin lapsuuden ja aikuisuuden välissä. Alemin tapauksessa identiteetistä neuvottelu, entisen ja uuden yhdistäminen, onnistuu jopa siinä määrin, että hän pystyy toimimaan menestyksellisesti erilaisissa julkisissa ja virallisissa tilanteissa.

Myös teoksen monet sivuhenkilöt ovat pakolaisia ja muukalaisia, mikä paljastuu vähitellen. Zephaniahin pyrkimyksenä on selvästi osoittaa, että monet britteinä pidettävät henkilöt ovatkin pakolaisia, ja siten hälventää jakoa ”meidän” ja ”heidän” välillä. Esimerkiksi Alemin englantilaiselta vaikuttava ystävä Robert Fern onkin todellisuudessa Augusto Pinochet’n hirmuhallintoa paenneen chileläisen perheen poika Roberto Fernandez. Selvitäkseen Britanniassa perhe on päättänyt

muuttaa nimensä, jotta he ”mukautuisivat paremmin” Britannian elämäntapaan. Cecile-äidistä tulee Cilla ja Ricardo-isästä Richard (Zephaniah 2001, 176). Alemin ja Robertin välinen ystävyys osoittaa, että pakolaisten – kuten muidenkin maahanmuuttajien – selviytymisessä rajoja ylittävät transnationaaliset verkostot ovat merkityksellisiä. Varsin optimistisesti romaani kuvaa myös pakotettujen siirtolaisten yhteistä kulttuuria, jossa ollaan aina valmiita auttamaan toisia, kuten Alem ja hänen isänsä naapurina asuva kurdi Abbas. Tämä ajatus osoittaa, kuinka vahvasti Zephaniahin teos on osa rasismin ja muukalaisvihan vastaista taistelua ja kuinka se näkee ylijärjestykseen liittoumat antirasistisen vastarinnan keinoina. Painottamalla Robertin identiteetin sekä brittiläistä että chileläistä osaa teos kritisoi kansallista puhtautta korostavia puhetapoja. Transnationaalinen identiteetti viedään pisimmälle Alemin ja karibialaissyntyisen rastafarinuoren Asherin suhteen kuvauksessa. Asher hämmästyttää Alemia kertomalla olevansa etiopialainen ja puhumalla omasta Afrikka-käsityksestään. Alem ja Asher ovat molemmat osa kuviteltua etiopialaista diasporaa, joka saa positiivisen latauksen ja johon kuuluminen tuottaa yhteisöllisyyttä.

Zephaniahin romaani korostaa pakolaisen mahdollisuutta rakentaa itselleen elämä Britanniassa, mutta se ei jätä myöskään huomiotta prosessiin liittyviä poliittisia ja yhteiskunnallisia ongelmia. *A Refugee Boy* -romaanin didaktinen luonne tulee näkyviin Alemin henkilökuvauksessa: pakolaispoika työskentelee ahkerammin kuin britit ja on kaikin tavoin näitä avoimempi ja suvaitsevampi. Myös transnationaalisten liittoumien kuvaus on osin utopistista ja idealistista, mikä myös tukee käsitystä, että romaanin oletettu yleisö ovat koululaiset, joita pyritään kasvattamaan suvaitsevaisuuteen.

Abdulrazak Gurnah: elämää aamiaismajoituksessa

Jos Zephaniahin romaani näkeekin toivon kipunoita nuorisossa ja transnationaaleissa yhteisöissä, sansibarilaissyntyisen, Kentin yliopis-

tossa englanninkielisen kirjallisuuden professorina työskentelevän Abdulrazak Gurnahin (s. 1948) kuudes romaani *By the Sea* (2001, ”Meren rannalla”) kertoo pakolaisista, joiden elämää ovat muokanneet traumaattiset paikanvaihdokset. Melankolisen romaanin kertojana on jo ikämieheksi ehtinyt sansibarilainen Saleh Omar, väärällä passilla Britanniaan saapunut entinen valtion virkamies ja nykyinen turvapaikanhakija, joka kertoo tarinaansa pienen englantilaisen merenrantakaupungin Bed and Breakfast -majoituksessa:

Asun pienessä kaupungissa meren rannalla kuten olen asunut koko ikäni, vaikka suurimman osan siitä se meri oli lämmin ja vihreä valta-meri kaukana täältä. Nyt vietän muukalaisen puolielämää, vilkuillen talojen sisustuksia televisioruudusta ja arvaillen niiden väsymättömien hälytyssireenien ääniä, jotka tuovat harmeja kävelyretkilläni näkemilleni ihmisille. (Gurnah 2002. Suom. JN.)

Pakolaisuuden tematiikkaa Gurnahin romaanissa voi tarkastella kahdesta näkökulmasta. Vaikka *By the Sea* korostaa Salih Omarin melankoliaa ja yksinäisyyttä, se toisaalta asettaa hänet osaksi mustaa diasporista yhteisöä ja osoittaa sen merkityksen pakolaisille ja muille maahanmuuttajille. Kielitaidottomana esiintyvä Omar saa tulkin, joka onkin hänen vanhan kilpailijansa Rajab Shaabanin poika Latif, brittiläisen yliopiston eristäytynyt opettaja. Omarin tarinoiden kautta Latif saa kosketuksen menneisyyteen ja oppii näkemään sen uudella tavalla. Tämän ohella teos tarkastelee varsin konkreettisesti turvapaikanhakijan tilannetta nyky-Britannian pakolaisia koskeissa keskusteluissa. Kun Salih Omar saapuu lentokentälle väärine passeineen ja viisumitta, siirtolaisviraston virkamies Kevin Edelman, joka itse on romanialaisten pakolaisten jälkeläinen mutta näkee itsensä nyky-Britannian puolustajana, ottaa hänet puhutteluun ja kehottaa sansibarilaista palaamaan ja peruuttamaan turvapaikkahakemuksensa:

[--] sinun kaltaisesi ihmiset virtaavat tänne ilman ajatustakaan siitä vahingosta, mitä he aiheuttavat. Te ette kuulu tänne, te ette arvosta

mitään niistä arvoista, joita me kannatamme, ette ole maksaneet niistä sukupolvien ajan, emmekä me halua teitä tänne. (Gurnah 2002, 12. Suom. JN.)

Romaania kommentoineet Peter Childs ym. (2006, 253) esittävät, että sen tavoitteena on kumota ”meidän” ja ”heidän” välinen vastakohta-asettelu Omarin kautta: tämän jälkikoloniaalinen näkökulma pyrkii rakentamaan Euroopan ja Afrikan välisen suhteen uudella tavalla. Koloniaalisesta menneisyydestä tietoinen Omar näkee uuden siirtolaisuuden vanhan prosessin uutena muotona, jossa roolit vain vaihtuvat:

Kevin Edelman, Euroopan ovimies ja perheen takapihan orkideoiden portinvartija, saman portin, joka on laskenut valloilleen ne laumat, jotka lähtivät kuluttamaan maailmaa ja joiden luo me olemme ryömi-neet anomaan sisäänpääsyä. Pakolainen. Turvapaikanhakija. Armoa. (Gurnah 2002, 31. Suom. JN.)

Romaanin tavoitteet ovat selkeästi eettiset. Kuvaamalla pakotettua siirtolaisuutta se pyrkii sijoittamaan pakolaisuuden globaaliin yhteyteen, jossa entisten siirtomaavaltujen tulisi kantaa vastuunsa. Näin olisi mahdollista käsitellä kolonialismin aiheuttamia historiallisia traumoja. Kuten Omar toteaa: ”Koko maailma oli jo maksanut Euroopan arvoista, vaikka suurimman osan aikaa se vain maksoi ja maksoi eikä päässyt nauttimaan niistä.” (Gurnah 2002, 12. Suom. JN.) Tällainen tulkinta Gurnahin romaanista saa tukea muista romaanissa mainituista pakotetun siirtolaisuuden ja paikanvaihtumisen muodoista kuten juutalaisten joukkotuhosta. Omar ei pelkästään ajattele Kevin Edelmania romanianjuutalaisena (ks. 2002, 13), vaan tematiikka korostuu hänelle osoitetun sosiaalityöntekijän Rachelin hahmossa. Omarin saavutettua yhteyden Racheliin ja tämän äitiin hänen kokemuksensa väärässä paikassa olemisesta hälvenee. Romaani korostaa diasporisen identiteetin sekä etnisiä rajoja rikkovien ja ylittävien yhteisöjen merkitystä pakolaisten ja siirtolaisten elämässä. Identiteetti rakentuu tarinankerronnan kautta, mikä havainnollistuu Rachelin ja Omarin välisessä keskustelussa:

”Minun täytyy sanoa, että kun kuulen hänen kertovan perheensä tarinaa, minun sukuni, ajattelen *hänen* elävän jossain historiallisessa kuvitelmassa, jota hän kehittää jatkaessaan eteenpäin. Ilmeisesti vuosisatoja sitten asuimme Haifassa ja sen jälkeen meistä tuli sefardeja Espanjassa, josta meidät karkotettiin vuosisatoja myöhemmin Triesteen ja sen jälkeen muutimme Geneveen, ja sen jälkeen hänen isoisänsä muutti Lontooseen viime vuosisadan lopulla. Kaukaa haetua, näin tavataan sanoa.”

”Hän taitaa tuntea tarinoita noista matkoista”, sanoin tai pikemminkin kysyin, aina valmiina ahnehtimaan tarinoita odyseioista ja mahdottomista matkoista. Espanjasta, kun muslimit ja juutalaiset karkotettiin Andalusiasta? (Gurnah 2002, 203–204, korostus alkuperäinen. Suom. JN.)

Siirtolaisuus ja pakolaisuus ovat jatkuvasti läsnä romaanin henkilöissä, sillä Gurnah näkee identiteetin rakentuneen historiallisesti kulttuurien vuorovaikutuksen myötä. Itseensä käpertyvällä ja rajansa sulkemaan pyrkivällä Euroopalla ei ole todellista mahdollisuutta ylläpitää kuviteltua ylemmydentuntoaan tai etnistä homogeneisyyttään. Zephaniahin romaanin tavoin Gurnahin *By the Sea* korostaa siirtolaisten ja pakolaisten yhteisiä verkostoja voimaantumisen ja yhteisöllisyyden rakentamisen välineinä. Romaanin loppu yhdistääkin afrikkalaisen ja juutalaisen diasporan näyttäen Latifin ja Rachelin orastavan suhteen.

Caryl Phillips: eristäytyvän Englannin kritiikki

St. Kittsin saarella syntynyt ja Leedsissä kasvanut Caryl Phillips (s. 1958) on Britannian mustan kirjallisuuden keskeisiä hahmoja. Phillipsin laajaan tuotantoon kuuluu näytelmien ja romaanien ohella esseitä ja matkakirjallisuutta. Tässä tarkastelemassani Phillipsin *Commonwealth Writers Prize* -palkinnon saaneessa *A Distant Shore* (”Kaukainen ranta”)

-romaanissa pakolaisuuden tematiikka nivoutuu yhteen marginalisoinnin ja Britannian kulttuurisen ja yhteiskunnallisen muutoksen kanssa. Teoksen keskushenkilö, afrikkalaissyntyinen yövahti ja alkujaan maahan pakolaisena tullut Solomon (alkuperäiseltä nimeltään Gabriel), kuolee rasistisen rikoksen uhrina pohjoisenglantilaisessa pikkukaupungissa. Romaani kertoo yksityiskohtaisesti hänen taustastaan sisällissodan runtelemassa afrikkalaisessa valtiossa ja vastoinikäymisten täyttämästä matkastaan Britanniaan. Nimen muuttaminen symboloi uuden elämän aloittamisen mahdollisuutta. Teoksen toinen päähenkilö on eläkkeelle jäänyt, mielenterveysongelmista kärsivä musiikinopettaja Dorothy Jones, joka tutustuu Solomoniin muuttaessaan uudelle asuinalueelle. Kuten usein Phillipsin teoksissa, myös *A Distant Shore*-romaanissa hyödynnetään erilaisia kertojia moniäänisen vaikutelman rakentamiseksi.

Pakolaisuuden tematiikan avulla Phillipsin romaani pureutuu kansallisen identiteetin ja kansakunnan ongelmiin sekä esittää Englannin muukalaispelon ja rasismin vaivaamana kansakuntana, joka ei hyväksy maahanmuuttajia. Muukalaisena Solomon rikkoo ennakkoluuloisen pikkukaupungin totuttuja käytäntöjä ja joutuu afrikkalaisuutensa takia sulkeutuneen yhteisön silmätikuksi, jota vainoavat kylän tatuoidut skinheadit ”kiillotettuine bootseineen” (Phillips 2004, 282). Kylän arvoista saa käsityksen, kun sen ainoan pubin pitäjä kertoo kylään juuri muuttaneelle Dorothylle yhteisön entisestä naislääkäristä, juutalaisesta tohtori Epsteinista. Baarinpitäjä olettaa Dorothyyn jakavan kaikki yhteisön arvot, olevan yksi heistä:

”Mutta kuten sanoin, väki ei mennyt tohtori Epsteinin luo, koska hän oli nainen. Tekivät hänen elämästään onnettoman, ja hänen miehensä ja lastensa myös. Pieniä ne olivat, noin viiden ja kuuden vanhoja, tyttö ja poika. Rachel ja Jacob. Hassua sanoa, mutta ehkä he olisivat olleet onnellisempia, jos olisivat tulleet tänne vasta nyt. Tiedäthän, nyt kun Stoneleigh tai miksi sitä nyt kutsutaankaan, on valmis. Sinne he olisivat sopeutuneet paremmin, mutta asuminen täällä meidän kanssamme...heidän oli vaikea sulautua.” Jälleen hän

pysähtyi. "Kukaan ei juuri piittaa kaupungissa, mutta täällä he eivät istu joukkoon. Siis Rachel ja Jacob. He eivät edes yrittäneet sopeutua. Sinähän tiedät, mitä se on. Olethan yrittänyt. Olethan asunut näillä nurkilla koko elämäsi, eikö niin?" (Phillips 2004, 8–9. Suom. JN.)

Kylän ja sen kautta ihannoidun maalais-Englannin sulkeutuneisuuden vastakohtana on Solomonin ja muiden pakotettujen siirtolaisten visio Britanniasta paikkana, joka tarjoaa mahdollisuuden parempaan elämään. Kuten Bright-niminen laiton maahanmuuttaja asian ilmaisee:

Tiedän että tämä koskee meitä kaikkia, mutta minä, tämä mies, ei voi palata ikuisesti takaisin. Vihaan sitä. Haluan unohtaa Afrikan ja nuo ihmiset. Olen nyt englantilaismies. Olen englantilainen eikä kukaan voi estää minua menemästä kotini. Et sinä, eivät nuo ihmiset, ei kukaan. (Phillips 2004, 134. Suom. JN.)

Suurin osa pakolaisista ei koskaan saavuta unelmiensa maata, vaan heidän kohtalonaan on jäädä leireihin kanaalitunnelin Ranskan puoleiseen päähän, "letargiseen kurjuuteen" (Phillips 2004, 123). Myöskään Gabrielin (Solomonin) saapuminen Britteinsaarille ei tapahdu onnellisissa merkeissä, vaan hänelle ruokaa tuova nuori tyttö syyttää häntä raiskauksesta. Vaikka miestä ei tuomita rikoksesta, hän on lehdistön silmissä merkitty mies, jonka ainoaksi mahdollisuudeksi jää jatkaa matkaa Englannin pohjoisosiin. Gabriel (Solomon) saa kyydin irlantilaiselta rekkakuskilta Mikelta. Tämän kysyessä kyytiläisensä nimeä Gabriel nimeää itsensä uudelleen Solomoniksi. Mike johdattaa hänet skotlantilaisten Andersonien pitämään majataloon. On merkittävää, että pakolainen pääsee osaksi transnationaalista yhteisöä ja jakaa sen myös Englannin "toisia" edustavien marginalisoitujen irlantilaisien ja skottien kanssa. Teoksen kuvaamassa kolkossa maailmassa tosin kaikki yhteisöllisyyttä lupaavat liittoumat ovat tilapäisiä – myös Dorothyn ja Solomonin suhde päättyy kuolemaan.

Romaanin mukaan kodin ja suojapaikan löytäminen on Englannissa mahdotonta. Rasistinen murha tuhoaa Solomonin rauhallisen

elämän, jonka rutiineihin ovat kuuluneet auton pesu ja säännöllinen työ. Myös Dorothy on tukahdutettujen ja traumaattisten muistojen vaivaama hahmo, jonka henkilöhistoria paljastaa kodin ja englantilaisuuden sokeat pisteet osoittamalla niihin kätkeytyvän väkivallan ja vihan. Teos paljastaa vähitellen, kuinka Dorothy'n isä on käyttänyt seksuaalisesti hyväkseen Dorothy'n Sheila-sisarta, mikä on johtanut tämän pakoon, perheyhteisön hajoamiseen ja kammottavaan hiljaisuuteen. Isän maailmankuvassa maahanmuuttajat edustavat perinteisten arvojen tuhoa. Kodittomuuden ja vierauden tunteet ovatkin romaanissa Solomonia ja Dorothyä yhdistäviä piirteitä, jotka Solomon tunnistaa tarjotessaan Dorothylle kyydin:

Juuri tälle naiselle voin kertoa tarinani. Jos en jaa tarinaani, silloin minulla on vain yksi vuosi elämää. Olen vuoden vanha mies, joka astelee raskain askelin. Olen mies, jolla on taakkanaan kätkeyty historia. (Phillips 2004, 300. Suom. JN.)

Yhteisöllisyys on romaanissa kuitenkin mahdotonta, ja sitä pyrkivät rakentamaan vain marginalisoidut, yhteisön ja kansakunnan hyljeksimät hahmot. Solomonin ja Dorothy'n kohtalot muistuttavatkin ironisesti toisiaan: maahanmuuttaja löytyy hukkuneena kanaalista, ja häntä auttamaan pyrkinyt englantilaisnainen menettää mielenterveytensä ja joutuu mielisairaalaan. Kumpikaan ei pysty taistelemaan itseään vahvempia voimia vastaan, vaan heidän kohtaloistaan ovat päättäneet ne, joiden ihannoitua kotia, traditioiden ylläpitämistä ja kansakunnan puhtautta heidän toimintansa ja jopa läsnäolonsa uhkaa. Romaanin mukaan tällainen Englanti ei voi toimia kenenkään kotina, ennen kuin se ymmärtää olevansa osa globalisoituvaa maailmaa, jossa ihmiset liikkuvat ja jossa koti menettää paikkasidonnaisen ja sakraalin luonteensa. Päinvastoin kuin Westonin kylän asukkaat kuvittelevat, heidän kotipaikastaan voi tulla koti muillekin ihmisille. Brittiläinen tutkija Dave Gunning on esittänyt romaanista mielenkiintoisen tulkinnan. Gunningin (2004, 40) mukaan romaani pyrkii kyseenalaistamaan käsityksen, jonka perusteella Britannia olisi jollain tavoin maailman-

laajuisten kriisien ulkopuolella. Gunning (2004, 40) korostaa, että *A Distant Shore* osoittaa systemaattisesti ”veristen traditioiden” roolin siinä, mitä kansakunta kuvittelee ja miten se rakentaa mielikuviaan. Päinvastoin kuin Zephaniahin ja Gurnahin romaanit, Phillips kuvaa Britanniaa, joka korostamalla eristäytyneisyyttään ja ulkopuolisuuttaan muuttuu yhä vaarallisemmaksi. Maahanmuuttajien ohella sen saavat tuntea kaikki yhteisön normeista poikkeavat. Vaikka teoksen mukaan on mahdollista rakentaa etnisiä ja sosiaalisia rajoja ylittäviä luottamusverkostoja, ne ovat tuomittuja epäonnistumaan vallalla olevien rodullista ja kansallista yhtenäisyyttä vaalivien ideologioiden takia.

Yhteenveto

Tarkasteltujen romaanien tarjoamat ratkaisut pakolaiskysymykseen poikkeavat siis toisistaan. Phillipsin romaanin näkökulmasta sekä *A Refugee Boy* että *By the Sea* korostavat ylioptimistista ajattelumallia esittämällä Britannian kansakuntana, johon on mahdollista kuulua. On myös huomattava, että sekä Zephaniahin että Gurnahin romaanit kytkeytyvät Phillipsin romaania vahvemmin kaupunkeihin osoittaen niiden monietnisyyden, kun taas Phillipsin teos kuvaa suljettua kuviteltua traditiota vaalivaa ja etnisesti yhtenäistä maalaisyhteiskuntaa. Toisaalta Phillipsin romaanin voi nähdä vaativan muutosta, jossa kansallisvaltion tulee uudistaa ideologiansa ja myyttinsä. Sitä ennen integraatio ja vieraiden ihmisten hyväksyminen ei ole mahdollista ja yhteisöllisyys on parhaimmillaankin tuomittu olemaan tilapäistä.

Britannian musta kirjallisuus on vuosikymmenten myötä kehittynyt realistisesta yhteiskuntakritiikistä ja siirtolaisten sopeutumisen kuvaamisesta moniääniseksi nyky-yhteiskunnan ongelmien kommentoijaksi. Varhaisemmalle kirjallisuudelle tyypillinen keskittyminen Britanniaan suuntautuvaan maahanmuuttoon on korvautunut syvällisemmillä analyyseillä, joissa siirtolaisuus ja pakolaisuus nähdään

laajoina globaaleina ongelmina, joilta Britanniakaan ei voi välttyä. Esimerkiksi Caryl Phillipsin monille teoksille on ominaista historiallistava tapa, jossa siirtolaisuus kiinnitetään orjuuden historiaan ja transatlanttisen mustan diasporan kertomukseen. Tämä liittää Britannian mustan kirjallisuuden laajempiin yhteyksiin ja osoittaa mustan yhteisön kiinnittyvän useisiin paikkoihin ja historioihin. Toisaalta nykykirjallisuudessa siirtolaisuutta ja pakolaisuutta ei aina nähdä Phillipsin *A Distant Shore* -teoksen tavoin tragediana vaan joskus myös mahdollisuutena uuteen elämään ja uusien sidosten muodostamiseen, kuten Zephaniahin ja Gurnahin romaaneissa. Poliittisuus ja tasa-arvoisen kohtelun vaatiminen ovat toki aina läsnä, kuten myös ajatus identiteetistä jatkuvana neuvottelun kohteena. Britannian musta yhteisö on heterogeeninen ja koostuu monista eri etnisyyksistä ja identiteeteistä, ja samaten myös Britannian mustassa kirjallisuudessa on monia erilaisia tarinoita, eikä niille kaikille yhteistä ideologiaa ole mahdollista täysin kattavasti määrittää.²

2. Tämä artikkeli on osa Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta 205780.

KIRJALLISUUS

- BENNETT, LOUISE 2000. "Colonisation in Reverse." – *Writing Black Britain. An Interdisciplinary Anthology*. Toim. James Procter. Manchester. Manchester University Press. 16–17.
- CAMINO, LINDA 1993. "Refugee Adolescents and Their Changing Identities." – *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning. Refugee Identity, Gender, and Culture Change*. Toim. Linda Camino & Ruth M. Krulfeld. Basel. Gordon and Breach. 29–56.
- CARRETTA, VINCENT (toim.) 1996. *Unchained Voices. An Anthology of Black Authors in the English-Speaking World of the 18th Century*. Lexington. The University Press of Kentucky.
- CHILDS, PETER, JEAN-JACQUES WEBER & PATRICK WILLIAMS 2006. *Post-Colonial Theory and Literatures. African, Caribbean and South Asian*. Trier. WVT.
- GUNNING, DAVE 2004. "Anti-Racism, the Nation-State and Contemporary Black British Literature." – *Journal of Commonwealth Literature* 39(2). 29–43.
- GURNAH, ABDULRAZAK 2001. "Fear and Loathing". – *The Guardian* 22 May.
- GURNAH, ABDULRAZAK 2002. *By the Sea*. (Alk. 2001.) London. Bloomsbury.
- INNES, C. L. 2002. *A History of Black and Asian Writing in Britain, 1700–2000*. Cambridge. Cambridge University Press.
- KITCHNER, LORD 2000. "London Is the Place for Me." – *Writing Black Britain. An Interdisciplinary Anthology*. Toim. James Procter. Manchester. Manchester University Press. 19–20.
- KPAKIO, MAXSON, SAHR 2003. "I Feel like Nobody Here." – *Between a Mountain and a Sea. Refugees Writing in Wales*. Toim. Eric Ngalle Charles & Tom Cheesman & Sylvie Hoffman. Swansea. Hafan Books. 68–69.
- KUNDNANI, ARUN 2001. "In a Foreign Land: The New Popular Racism." – *Race & Class* 43:2. 41–60.
- KUREISHI, HANIF 1991. *Esikaupunkien Buddha. (The Buddha of Suburbia, 1990.)* Suom. Seppo Lojonen. Helsinki. WSOY.
- MARFLEET, PHIL 2006. *Refugees in a Global Era*. Houndmills. Palgrave.
- MERCER, KOBENA 1994. *Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies*. London. Routledge.
- NICHOLS, GRACE 1984. *The Fat Black Woman's Poems*. London. Virago.
- NKOSI, LEWIS 1980. *Home and Exile and Other Selections*. London. Longman.
- NYMAN, JOPI 2009. *Home, Identity and Mobility in Contemporary Diasporic Fiction*. Amsterdam. Rodopi.

- PHILLIPS, CARYL 2004. *A Distant Shore*. (Alk. 2003.) London. Vintage.
- PROCTER, JAMES 2000. "General Introduction. '1948'/'1998' – Periodising Postwar Black Britain." – *Writing Black Britain. An Interdisciplinary Anthology*. Toim. James Procter. Manchester. Manchester University Press. 1–12.
- SELVON, SAMUEL 1956. *The Lonely Londoners*. London. Longman.
- SIMOLA, RAISA 2003. "Anton-Wilhelm Amo ja Olaudah Equiano. Afrikkalaisia vaikuttajia 1700-luvun Euroopassa." – *Monenkirjava rasismi*. Toim. Raisa Simola & Kaija Heikkinen. Joensuu. Joensuu University Press. 63–86.
- SIMOLA, RAISA & KAIJA HEIKKINEN 2003. "Johdanto." – *Monenkirjava rasismi*. Toim. Raisa Simola & Kaija Heikkinen. Joensuu. Joensuu University Press. 5–10.
- SMITH, ZADIE 2003. *Valkoiset hampaat*. (Alk. *White Teeth*, 2000.) Suom. Irmeli Ruuska. Helsinki. WSOY.
- SOYINKA, WOLE 2003. "Puhelinkeskustelu." Suom. Marjatta Mentula & Raisa Simola. Sisältyy artikkeliin Simola & Heikkinen 2003.
- STEIN, MARK 2004. *Black British Literature*. Novels of Transformation. Columbus. Ohio State University Press.
- TRENTA, MARGARET LUCILLE 2008. "The Noble Savage and the Savage Noble. Mulk Raj Anand's Deconstruction of Identity in Conversations in Bloomsbury." – *Before Windrush. Recovering an Asian and Black Literary Heritage within Britain*. Toim. Pallavi Rastogi & Jocelyn Fenton Stitt. Newcastle. Cambridge Scholars Publishing. 179–197.
- ZEPHANIAH, BENJAMIN 2001. *A Refugee Boy*. London. Bloomsbury.

Istanbulin ja Berliinin välillä – kulttuurisen identiteetin muodonmuutoksia turkkilais-saksalaisessa kirjallisuudessa

Idästä tulee valo
länneestä luotto
jumalan siunauksella ja allahin tahdosta
tulkoon valo, niin tapahtukoon.
(Kemal Kurt)³

Globalisaatio ja muuttoliike ovat viime vuosikymmenien aikana muo-
vanneet eurooppalaisia kaupunkeja monikulttuurisiksi kohtauspaikoik-
si. Uuden teknologian myötä myös kansallisvaltioiden rajat ylittävien
sosiaalisten verkostojen määrä ja merkitys ovat huomasti kasvaneet.
Kiinteiden, yhteen kieleen ja kulttuuriin sidoksissa olevien identi-
teettien sijaan onkin noussut esiin näkemys jatkuvasti muuttuvista
identiteeteistä, jotka ammentavat aineksia useasta eri kulttuurista (Hall
2000, 196). Kun monikulttuurisuudella on yleensä tarkoitettu erillisten
vähemmistökulttuurien rinnakkaiseloja yhden valtakulttuurin sisällä,

3. "Aus dem osten kommt das licht/aus dem westen der kredit/mit gottes segen
und allahs wille/es werde licht, es geschehe." (Kurt 1999, 29.) Käännökset ovat
kirjoittajan.

painottavat käsitteet *transnationaalisuus* ja *transkulturaatio* kansallisten rajojen yli tapahtuvaa kommunikaatiota ja kulttuurista vaihtoa. Euroopan vanhoissa siirtomaavalloissa Englannissa ja Ranskassa on jo kauan kukoistanut erilaisia kulttuurisia aineksia yhdistelevä kirjallisuus ja taide-elämä, kun taas Saksan vähemmistöillä on ollut vaikeuksia löytää paikkansa etnisesti homogeeniseksi miellettyssä saksalaisessa kulttuurissa. Tässä artikkelissa tarkastelen transkulturaation vaiheita ja kulttuuristen identiteettien muotoutumista turkkilais-saksalaisessa kirjallisuudessa.

Kuten Edward Saïd teoksessaan *Orientalism* (1978) korostaa, länsimaat ovat rakentaneet identiteettinsä vastakohtana mielikuville vaarallisesta ja kiehtovasta orientista. Saksan historiassa itää symboloi perinteisesti Turkki, jota on pidetty porttina Aasiaan. Turkkiilaisten muuttoliike käynnistyi Saksan Liittotasavallan solmiessa vuonna 1961 Turkin hallituksen kanssa sopimuksen siirtotyöläisten palkkaamisesta maahan.⁴ Ulkomaalaisten siirtotyöläisten joukossa turkkilaisista tuli nopeasti enemmistö, ja nykyisin Saksassa asuu kaksi ja puoli miljoonaa ihmistä, joilla on turkkilainen tausta. Vain noin kolmasosalla heistä on saksalainen passi, mikä selittyy osittain sillä, että kaksoiskansalaisuus on edelleen sallittua vain alle 23-vuotiaille.

Turkkilaisiin maahanmuuttajiin on saksalaisissa medioissa näihin päiviin saakka liitetty orientalisoivia stereotypioita huiveista ja hunnuista, kebabeista ja intohimomurhista (Blumenrath 2007, 8). Nykyisin turkkilais-saksalaiset on kuitenkin opittu tuntemaan myös urheilijoina,

4. Kun Saksan Liittotasavalta 1950-luvulla koki voimakkaan talouskasvun, etsittiin työvoimapulaan nopeaa ratkaisua siirtotyöläisten palkkaamisesta. Liittotasavallan hallitus solmi sopimuksen Italian kanssa vuonna 1955, Kreikan ja Espanjan kanssa vuonna 1960, Turkin kanssa vuonna 1961, Marokon kanssa vuonna 1963, Portugalin kanssa vuonna 1964, Tunisian kanssa vuonna 1965 ja Jugoslavian kanssa vuonna 1968. Niin sanottuna Gastarbeiter-kautena Saksaan tuli työhön yli viisi miljoonaa ulkomaalaista. Vain runsas puolet tuli virallisten toimistojen kautta, ja monet saapuivat tuttavien ja saksalaisten työnantajien kehotuksesta. Työvoiman tarvetta lisäsi vuonna 1961 Berliinin muurin rakentaminen, mikä pani sulut DDR:stä tulevalle työvoimalle. On huomattava, että entisistä siirtomaista Eurooppaan tulleet maahanmuuttajat olivat usein oppineet etukäteen emämaan kielen ja tunsivat ainakin osittain sen kulttuuria tai olivat suorastaan sitoutuneita siihen. Sen sijaan Saksan siirtotyöläiset eivät yleensä osanneet kieltä eivätkä tuntenneet maan kulttuuria ja tapoja.

kirjailijoina ja elokuvaohjaajina, jotka ovat voittaneet Saksalle palkintoja, kuten esimerkiksi Fatih Akinin elokuvan *Gegen die Wand* ("Päin seinää") tuoma Kultainen karhu Berliinin elokuvajuhlilla 2004. Espanjalainen kirjailija Juan Goytisolo onkin poleemisesti ennustanut, että ranskalaisen kirjallisuuden tulevaisuus on magrebilaisten kirjailijoiden käsissä, englantilaisesta kirjallisuudesta huolehtivat pakistanilaiset ja intialaiset, ja saksalaisen kirjallisuuden kohtalosta vastaavat turkkilaiset kirjailijat (ks. Exli 2006, 63).

Gilles Deleuze ja Felix Guattari (1997, 6–17) mainitsevat Franz Kafkan malliesimerkkinä vähemmistökirjallisuuksien mahdollisuuksista uudistaa valtakulttuurin kieltä ja kirjallisuutta sisältäpäin. Prahaassa asuvana juutalais-saksalaisena kirjailijana Kafka loi uuden tavan kirjoittaa ja hahmottaa modernia maailmaa. Deleuzen ja Guattarin käyttämään termiin *litterature minéure* ("pieni kirjallisuus") liittyy kuitenkin ajatus yhden kansalliskirjallisuuden sisällä vaikuttavista vähemmistöistä, kun taas transkulturaatio tarkoittaa kansalliset rajat ylittäviä kulttuurisia yhdistelmiä. Rajojen merkitys ei silti välttämättä häviä, vaan kuten Michael Hofmann (2006, 12) toteaa, kyseessä on jatkuva neuvotteluprosessi, jonka tuloksena aiemmat rajat katoavat ja määrittyvät uudella tavalla.⁵ Tavoitteenani on pohtia kulttuuristen rajojen purkamisen ja uudelleen määrittymisen prosesseja turkkilais-saksalaisessa kirjallisuudessa. Tarkastelen aluksi ensimmäisen polven turkkilaisten maahanmuuttajien saksaksi kirjoittamaa kirjallisuutta 1970-luvulta Saksan yhdistymiseen vuonna 1989. Esimerkkeinä transkulturaatiosta analysoin kulttuuristen identiteettien muotoutumista kahden tunnetun turkkilais-saksalaisen nykykirjailijan, Emine Sevgi Özdamarin (s. 1946) ja Feridun Zaimogulun (s. 1964), tuotannossa. Lopuksi pohdin kulttuurien ylijärjestyksen ilmenemismuotoja 2000-luvun alun turkkilais-saksalaisessa kirjallisuudessa.

5. Ajatus kulttuurienvälisen vuorovaikutuksen kautta muotoutuvista kirjallisuuksista ja identiteeteistä muistuttaa Homi K. Bhabhan (1998, 38) peräänkuuluttamaa "kolmatta tilaa" uutena kansainvälisenä kulttuurina, joka ei rakennu kulttuurien välisille eroille vaan kulttuuriselle hybridille. Turkkilais-saksalainen kirjallisuus kirjoitetaan usein väliviivalla, mikä antaa ymmärtää, etteivät erot toistaiseksi ole kadonneet.

Kun vieras asettuu taloksi

Georg Simmel (2002, 47) toteaa 1900-luvun alussa kirjoittamassaan esseessä ”Der Fremde”, ettei muukalainen enää ole kulkija, joka tulee ja menee vaan, ”hän tulee tänään ja asettuu pysyvästi aloilleen huomenna”. Tämä pätee myös turkkilaisiin siirtotyöläisiin, jotka 1960-luvulla värvättiin rakentamaan läntisen Saksan talousihmettä. Nimitys *Gastarbeiter*, joka luonnehtii työläisiä talon vieraina, luotiin Saksassa eufemistisena vastineena toista maailmansotaa edeltävän ajan vierastyöläisille (”Fremdarbeiter”). (Ks. Özdemir 2000, 64.) Isäntien tarkoituksena oli mitoittaa vierailu määräaikaiseksi, mutta useimmat siirtotyöläiset jäivät ja asettuivat perheineen asumaan maahan. Kun 1970-luvun alun lamakausi toi esiin talousihmeen rajat ja Saksassa oli liki neljä miljoonaa ulkomaalaista, vaikutusvaltainen saksalainen lehti *Der Spiegel* (31/1973, 24) käsitteli tilannetta otsikolla ”Türken kommen – rette sich wer kann” (”Turkkilaiset tulevat – pelastautukoon ken voi”). Liittohallitus yritti ”pelastautua” säättämällä marraskuussa pysyvän värväyskiellon (”Anwerbestopp”) ja tukemalla rahallisesti siirtotyöläisten paluuta entisiin kotimaihinsa. Monet espanjalaiset ja kreikkalaiset olivatkin halukkaita palaamaan, koska kummassakin maassa 1970-luvulla demokratia palasi ja talouselämä elpyi. Sen sijaan yhä enemmän turkkilaisia hakeutui Saksaan paitsi taloudellisista myös poliittisista syistä. (Solçün 2000, 136.)

Käsite *siirtotyöläiskirjallisuus* (”Gastarbeiterliteratur”) syntyi Saksassa 1970-luvulla, ja aluksi sen ymmärrettiin olevan osa työläiskirjallisuutta. Vähitellen nimen ympärille syntyi kustannustoimintaa, aikakauslehtiä ja kansainvälisiä kirjailijatapaamisia. Aluksi siirtotyöläiset kirjoittivat kokemuksistaan äidinkielellään, ja osa teksteistä käännettiin myöhemmin saksaksi. Esimerkiksi turkkilaisen siirtotyöläisen Bekir Yildizin (s. 1933) kertomuskokoelma *Alman Ekmegi* ilmestyi turkiksi vuonna 1974 ja kolme vuotta myöhemmin saksaksi nimellä *Das deutsche Brot* (”Saksalainen leipä”). (Solçün 2000, 136.) Myös Aras Örenin (s. 1939) siirtotyöläisten elämää käsittelevä Berliini-trilogia ilmestyi aluksi turkiksi. Turkkilaiset tulivat Örenin mukaan berliiniläiseen

katukuvaan yhdenmukaisesti pukeutuvina ja käyttäytyvinä ryhminä vailla yksilöllistä identiteettiä:

1970-luvun alussa Länsi-Berliiniin tulevien turkkilaisten määrä nousi nopeasti liki sataantuhanteen. He ja heidän katukuvaan sopimaton ulkomuotonsa olivat olemassa, mutta eivät kuitenkaan läsnä. Heitä oli kaikkialla: maanalaisessa, halpahalleissa, asemilla, tehtaiden liukuhihnoilla, köyhien asuinkorttelien vanhoissa, purkuvalmiissa rakennuksissa, märillä takapihoilla, päässään tirolilaishatut, yllään halvat vaatteet, solmiot ja käsissään valtavat patterikäyttöiset radio-nauhurit. He eivät kuitenkaan olleet läsnä erillisinä yksilöinä toisistaan poikkeavine identiteetteineen, henkilökohtaisine kohtaloineen.⁶ (Ören 1999, 45.)

Saksaan tulleiden siirtotyöläisten varhaisten runojen ja kertomusten keskeisiä motiiveja olivat kieliongelmät, yksinäisyys ja syrjintä. Keskeisiä niin sanotun Gastarbeiter-kauden kirjailijoita olivat Örenin ohella Yüksel Pazarkaya, Güney Dal ja Sinasi Dikmen. (Solçün 2000, 137.) Pazarkayan (s. 1940) varhaisissa runoissa, jotka ilmestyivät aluksi aikakauslehdissä ja myöhemmin kaksikielisenä niteenä *Irrwege/Koca Sapmalar* (1983, ”Harhateitä”), korostuu siirtotyöläisen alistettu asema saksalaisen liukuhihnateollisuuden jatkeena. Dalin (s. 1944) ensimmäisessä romaanissa *Wenn Ali die Glocken läuten hört* (1976, ”Kun kellot soivat Alille”) näkyvät vielä Gastarbeiter-kirjallisuuden tyypilliset motiivit, kuten ankea elämä asuntoloissa, kieliongelmät, syrjintä ja stressiperäinen sairastuminen (Fischer & McGowan 1995, 45). Hänen toinen romaaninsa *Europastrasse 5* (1981) on sen sijaan

6. ”Am Anfang der 70er Jahre stieg die Zahl der Türken, die nach West-Berlin kamen, sehr rasch an die Hunderttausend. Sie waren mit ihrem dem Stadtbild nicht angepassten Äußeren existent, aber zugleich nicht vorhanden. Sie existierten überall: in den U-Bahnen, in Billigmärkten, in Bahnhöfen, an den Fließbändern der Fabriken, in den armen Vierteln in abrisreifen Altbauten, in nassen Hinterhöfen, mit ihrer Tiroler Hüten, Billiganzügen, Krawatten und den riesigen, batteriebetriebenen Radiorecordern in ihren Händen. Sie waren jedoch nicht vorhanden; mit sich unterscheidenden Identitäten, mit persönlichen Schicksalen als einzelne Individuen.“

satiiriskoominen ”road story” tapahtumista Saksan ja Turkin välisen pääväylän varrella. Episodien varaan rakennetun romaanin keskiössä on tarina turkkilaisista pojista, jotka kuljettavat kuollutta isäänsä pahlavilaatikossa auton katolla Turkkiin, jossa hautauskulut ovat pienemmät kuin Saksassa. Isän viimeinen matka kotimaahan keskeytyy kuitenkin, kun saksalaisin tuotemerkinnoin varustettu laatikko varastetaan. Satiirikkona tunnetun Dikmenin (s. 1945) kirjemuotoon rakennettu novelli *Turkkilaispoika kirjoittaa Goethe-sedälle* taas toi naiivin kirjoittajahahmon avulla esiin räikeitä ristiriitoja saksalaisten suhteesta ”talon vieraisiin”. (Ks. Hakkarainen 2005, 26–27.) Ulkomaalaisiin kohdistuvat stereotypiat olivat keskeisiä satiirin kohteita myös Dikmenin vuonna 1983 perustamassa ensimmäisessä saksankielisessä turkkilaisessa kabareessa *Knobi-Bonbon*.

Varhaisimpia turkkilais-saksalaisia naiskirjailijoita oli Saliha Scheinhardt (s. 1950), joka tuli Saksaan töihin liukuhihnalle jo 1960-luvulla. Hän aloitti pian opiskelun ja ryhtyi kirjoittamaan saksan kielellä naisista, jotka olivat kotoisin Turkin köyhältä maaseudulta tai kaupunkien slummeista. Scheinhardtin kertomuskokoelmat *Frauen, die sterben, ohne dass sie gelebt hätten* (1983, ”Naiset jotka kuolevat vailla elettyä elämää”) ja *Drei Zypressen* (1984, ”Kolme sypressiä”) nostavat etualalle turkkilaisiin naisiin kohdistuvan kaksinkertaisen syrjinnän, johon osallistuu sekä saksalainen valtaväestö että islamilainen patriarkaatti. Scheinhardtia on arvosteltu siitä, että hänen teoksensa vahvistavat medioiden ruokkimia orientalisoivia stereotypioita sorretuista ulkomaalaisnaisista, mutta toisaalta on myönnetty, että ne osoittavat siirtymää mykän uhrin roolista toimijaksi. Turkkilaisten naisten kasvava itsetunto ilmenee myös Alev Tekinayn runoissa ja kertomuskokoelmassa *Über alle Grenzen* (1986, ”Yli kaikkien rajojen”) sekä Turkista paenneen kirjailijan Aysel Özakinin kertomuskokoelmassa *Die Leidenschaft der Anderen* (1983, ”Toisten intohimo”).

Liittotasavallan kireä ulkomaalaispolitiikka yhdisti eri maista tulleita siirtotyöläisiä ja poliittisia pakolaisia toisiinsa ja sai heidät rakentamaan sosiaalisia ja kulttuurisia liittoutumia. 1980-luvulla Saksassa toimi sekä italialaisten perustama ryhmä Südwind (”Etelätuuli”) että

erityisesti turkkilaisten tekstejä julkaiseva monikansallinen järjestö PoLiKunst, jonka ensimmäisen vuosikirjan nimenä oli *Ein Gastarbeiter ist ein Türke* (1983, ”Siirtotyöläinen on turkkilainen”). Osa kirjoittajista orientoitui sosialistisen työläiskirjallisuuden perinteeseen pyrkien nostamaan esiin valtavirrasta poissuljetun ”toisen kulttuurin”, osa pyrki toimimaan tulkkeina entisten kotimaidensa ja Saksan välillä. Heihin kuuluu esimerkiksi Pazarkaya, joka halusi julkaista saksaksi sekä turkkilaisia klassikkoja että turkinkielistä Gastarbeiter-kirjallisuutta. (Solçün 2000, 136–137.) Oman etnisen taustan ja sen kulttuurin korostaminen muistuttaa jälkikolonialisessa kirjallisuudessa ilmennyttyä pyrkimystä löytää omat juuret ja olla ylpeä niistä. Turkkilais-saksalaisten kirjailijoiden lisäksi myös monet Saksassa asuvat arabikirjailijat kuten Jusuf Naoum ja Rafik Schami yhdistivät itämaista kerrontatraditiota saksalaisen arkipäivän kuvaukseen (vrt. Hakkarainen 2008, 161–162).

Saksojen yhdistymisen jälkeen turkkilais-saksalaisen kirjallisuuden painopiste siirtyy uhrikertomuksista pohdintoihin kulttuurien sekoittumisen mahdollisuuksista. Kulttuurien välisen yhdistymisen perinteinen symboli, avioliitto, on keskiössä Renin Demirkanin romaanissa *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* (1991, ”Kolme palaa sokeria mustaan teehen”), jossa saksalaisen kanssa avioitunut turkkilaisnainen pohtii tilannettaan valmistautuessaan synnyttämään esikoistaan.

Emine Sevgi Özdamarin (s. 1947) kertomuskokoelmassa *Mutter-Zunge* (1990 ”ÄitiKieli”) saksalaisten ja turkkilaisten välille ei synny henkilökohtaisia liittoja, mutta sen sijaan turkin ja saksan kieli sekä kulttuuritraditio sekoittuvat toisiinsa ja luovat uusia yhdistelmiä. Kertomuksessa *Karagöz in Alamania* (”Mustasilmä Saksanmaalla”) toistuvat siirtotyöläiskirjallisuuden keskeiset motiivit – sopeutumattomuus ja harhaluulojen katoaminen – mutta sen surrealistinen kuvakieli ja kielellä leikkittely poikkeavat selkeästi aiemmasta Gastarbeiter-kirjallisuudesta. Karagöz on nuori anatolialainen talonpoika, joka lähetetään puhuvan aasinsa kanssa Saksaan, kultaiseen Länteen. Sankariparin taustalla ovat 1300-luvulta peräisin olevan turkkilaisen varjoteatterin veijarimaiset sanailijat, maalainen Karagöz ja kaupunkilainen Hacıvat (Seyhan 1997, 246–248; Mecklenburg 2006, 85–86). Özdamarin

novellissa Karagöz vaeltelee vuosikaudet edestakaisin Turkin ja Saksan välillä ja vaihtaa aasinsa autoon, televisioon ja kasettinauhuriin. Kerronta yhdistää sadun, satiirin ja matkakertomuksen lajityyppejä ja sisältää runsaasti uudissanoja, kielileikkejä ja vitsejä. Intellektuellia edustava aasi siteeraa sujuvasti sekä *Koraania* että Marxin *Pääomaa*, parodioi saksalaisia iskelmiä ja viljelee turkkilaisia sananlaskuja ja loitsuja. Kun Karagöz uhkailee uppiniskaista aasiaan sanomalla ”In-schallah, du sollst am Fließband verrecken” (”Suokoon Allah, että kuolet liukuhihnalle”), tämä vastaa ”In-schallah, du kriegst ihn einmal hoch und nie mehr unter” (”Suokoon Allah, että sinulla nousee kerran etkä saa enää laskemaan”). (Özdamar 1992, 95.)

Yhdistyneessä Saksassa monikulttuurisuudesta ja kansallisuudesta tuli pian keskeisiä kiistakysymyksiä. Julkisuudessa alettiin siirtotyöläisten sijaan puhua maahanmuuttajista ja integraatiosta, mutta toisaalta korostettiin kulttuuristen erojen merkitystä. Valtaväestön parissa leimahti 1990-luvun alussa voimakas muukalaisviha, joka huipentui rasistisiin väkivallantekoihin.⁷ Turkkilais-saksalaisessa kirjallisuudessa vahvistui samaan aikaan pyrkimys purkaa kulttuurisia stereotypioita. Esimerkiksi Osman Engin (s. 1960) paljasti teoksissaan *Düschlünd*, *Düschlünd, übür üllüs* (1994, ”Saksa, Saksa üli kaiken”) ja *Kanaken-Gandhi* (1998, ”Kanakki-Gandhi”) satiirin ja groteskin liioittelun avulla saksalaiseen yhteiskuntaan juurtuneita ennakoluuloja ulkomaalaisista. Enginin minäkertojalla on täsmälleen sama nimi kuin kirjailijalla, mutta omaelämäkerran sijaan on kyse stereotyyppisen vihanneskauppiaan roolin käyttämisestä satiirin välineenä. Esimerkiksi kertomuksessa *Neger-Lotto* kertoja esittelee näennäisen viattomasti uuden saksalaisen lottoamistavan: numeroidaan kaikki turvakodit ja ulkomaalaisten asuntolat ja veikataan, mihin seuraavat hyökkäykset kohdistuvat. (Ks. Hakkarainen 2005, 39–44.) Enginin kertomukset olivat lukijoiden parissa suosittuja, mutta häntä on myös kritisoitu siitä, että liioitteleva komiikka saa rasismien vaikuttamaan harmittomalta (ks.

7. Syypäinä hyökkäyksiin pidettiin entisen DDR:n alueella sijaitsevia osavaltioita. Cem Özdemir (2000, 119) huomauttaa kuitenkin kirjassaan *Deutsch oder Nicht Sein*, että vaikka Hoerswerdan, Rostockin ja Magdeburgin väkivaltaisuudet tapahtuivat Saksan itäosissa, niin Möllnin ja Solingenin rasistiset hyökkäykset sijoittuivat entisen Liittotasavallan alueelle.

Mecklenburg 2004, 27). Enginin myöhemmässä tuotannossa satiiri antaa tilaa ironialle ja tilannekomiikalle. Teoksessa *Oberkanakegeil* (2001, ”Sikamakeeta”) Osmanista tulee Saksan kansalainen ja vaatimus saksalaisuudesta ”johtavana kulttuurina” (”Leitkultur”) hämärtyy hänen silmissään ”liukukulttuuriksi” (”Gleitkultur”), jossa ainoastaan oluenjuontia voi enää pitää autenttisenä saksalaisena kulttuurina.

Identiteettien näyttämöt

Saksa on vuodesta 1985 lähtien jakanut vuosittain ulkomaalaisille saksaksi kirjoittaville kirjailijoille Adalbert von Chamisso -palkinnon. Tähän mennessä sen ovat saaneet lukuisat nimekkäät turkkilais-saksalaiset kirjailijat kuten Aras Ören, Zehra Çirak, Zafer Senoçak, Feridun Zaimoglu ja Yadé Kara. Ulkomaalaiskirjallisuuden erityispalkintoa on kuitenkin arvosteltu siitä, että se luokittelee kirjailijoita syntyperän perusteella ja arvottaa heidän tuotantoaan sosiaalisin, ei esteettisin perustein. (Ks. Ackermann 2004, 48–49.) Tässä suhteessa onkin merkittävää, että saksalaisten Ingeborg Bachmann -kirjallisuuspalkinto myönnettiin vuonna 1991 turkkilais-saksalaiselle naiskirjailijalle, Emine Sevgi Özdamarille (s. 1946). Kuten Dayioglu-Yüksel (2005, 28) huomauttaa, palkintolautakunnan perustelut olivat kuitenkin orientalisovia sikäli, että ne painottivat sadunomaisuutta, lumoaavuutta ja kuvia vieraasta maailmasta. Itämaisen sadun sijaan Özdamarin palkitun esikoisromaanin *Das Leben ist eine Karawanserei* (1992, *Elämä on Karavaaniseralji*, 1999) on myöhemmin todettu pikemminkin edustavan transkultuurialista kirjallisuutta, joka yhdistelee saksalaisia ja turkkilaisia kielikuvia ja ilmaisuomotoja (Blumenrath 2007, 68–69).⁸

8. Kertomuskokoelman *MutterZunge* niminovellissa Özdamarin minäkertoja valitsee kadottaneensa äidinkielenensä tai pikemminkin äitinsä kielen. Sekä turkin että suomen kielessä vain yksi sana ilmaisee sekä abstraktia että konkreettista kieltä, mutta saksassa on selkeä ero abstraktin kielen (Sprache) ja puhe-elimien (Zunge) välillä, joten ilmaisu ”ÄitiKieli” on Özdamarille tyypillinen kielileikki. Hänen teostensa kielellisiä kokeiluja ja surrealistisia kielikuvia onkin usein analysoitu esimerkkeinä kielellisestä ja kulttuurisesta hybryidistä.

Özdamarin oman elämän keskuksena on ollut teatteri. Hän tuli kahdeksantoistavuotiaana siirtotyöläiseksi Länsi-Berliiniin, mutta palasi runsaan vuoden kuluttua Istanbuliin ja kävi siellä teatterikoulun. Vuonna 1975 Özdamar muutti pysyvästi Saksaan ja opiskeli Benno Bessonin johdolla teatteriohjaajaksi Itä-Berliinissä. Draamallinen ilmaisu ja erilaiset vieraannuttamisen keinot ovat keskeisellä sijalla myös Özdamarin proosatuotannossa. Hänen osittain omaelämäkerralliset romaaninsa *Die Brücke vom Goldenen Horn* (1998, ”Kultaisen Sarven silta”) ja *Seltsame Sterne starren zur Erde* (2003, ”Oudot tähdet tuijottavat maata”) käsittelevät minämuodossa nuoren tytön kokemuksia Berliinissä ja Istanbulissa 1960-luvun lopussa ja 1970-luvulla. Kertomuskokoelma *Der Hof im Spiegel* (2001, ”Piha peilissä”) ajoittuu 1990-luvulle, ja tarinoiden miljöö vaihtelee Istanbulista Berliiniin ja Pariisista Amsterdamiin. Teokset muodostavat näin jatkumon, jossa minäkertojan identiteetti muotoutuu jatkuvissa kulttuurienvälisissä neuvotteluissa ja rajanylityksissä (ks. Hakkarainen 2005).

Romaanin *Die Brücke vom Goldenen Horn* minäkertoja on nuori tyttö, joka on tullut kielitaidottomana siirtotyöläisenä Saksaan. Jäljitellessään saksalaisten puhetta hän on epävarma siitä, kuunnellaanko häntä, ja aloittaa vielä tehtaan tulkiksi päästyäänkin jokaisen lauseensa sanalla *Entschuldigung* (”anteeksi”). Muut turkkilaiset työntekijät puolestaan jäljittelevät tulkkia puhutteleamalla kaikkia saksalaisia esimiehiä nimellä *Entsuldigu*. Konsernin johtajasta herra Scheringistä turkkilaiset naiset käyttävät nimeä *Herscher*, joka muistuttaa saksan kielen sanaa *Herrscher* (”hallitsija”). Kertoja ei juuri puhu omista tunteistaan, mutta hänen mielentilansa tulevat hyvin esille fyysisinä eleinä ja liikkeinä. Esimerkiksi orpouden tunnetta kuvaa seisominen yhdellä jalalla kuin haikara ja liikkuminen kaupan, tehtaan, asuntolan ja työmaaruokalan ovien välissä. Löydettyään kaupungin kahvilat ja kadut kertoja havaitsee, että on eri asia olla nainen Saksassa kuin Turkissa. Saksassa miehet kantavat nöyrästi naisten ostoskasseja, mutta turkkilaiset miehet liikkuvat keskenään ja pitävät oikeutenaan kontrolloida naisten seksuaalisuutta. Erityisen silmälläpidon kohteena on nuorten tyttöjen neitsyys, timantti, jota ei saisi kadottaa, ja vanhemmat turk-

kilaiset miehet varoittavatkin nuorempia miehiä neitsyistä ("Achtung, Jungfrau") aina, kun nämä lähestyvät tyttöjä. Kertoja kuitenkin päätelee, että hänen on tulevan näyttelijätyön kannalta syytä hankkiutua timantista eroon ja tutustua omaan seksuaalisuuteensa.

Kun kertojan kiintopisteenä Berliinissä oli hylätty rautatieasema, niin Istanbulissa keskeiseksi topokseksi osoittautuu Kultaisen Sarven silta, joka 1960-luvun lopulla yhdisti toisiinsa kaupungin eurooppalaiset osat. Aasialaiseen kaupunginosaan kuljettiin laivalla, ja matkat eurooppalaiseen osaan symboloivat kertojalle vapautumista vanhemmista ja heidän keskiluokkaisesta "aasialaisesta" arvomaailmastaan. Kertojan isän mielestä tyttären aito identiteetti oli kuitenkin turkkilainen ja eurooppalaisuus pelkkää jäljittelyä: "Hän lensi satakielenä Almaniaan ja siellä hänestä tuli papukaija, hän oppi saksan kielen. Nyt hän on turkkilainen satakieli ja samalla saksalainen papukaija."⁹ Minäkertoja puolestaan rinnastaa identiteettien rakentamisen näyttelijäntyöhön. Romaani antaakin ymmärtää, että niin kansalliset kuin poliittiset ja seksuaaliset identiteetit muotoutuvat jäljittelemällä sekä yhdistelemällä erilaisia diskursseja ja ruumiillisia ilmaisumuotoja kuten eleitä ja ilmeitä.

Romaanin *Seltsame Sterne starren zur Erde* tapahtumat sijoittuvat 1970-luvun jaettuun Berliiniin. Romaani yhdistää päiväkirjamuodon historiallisiin henkilöihin ja tapahtumiin ja luo näin 2000-luvun kirjoitusajankohdasta käsin uuden näkökulman kaupungin menneisyyteen (vrt. Littler 2007, 183). Kertoja asuu länsiberliiniläisessä vaihtoehtokommunissa, jossa käydään loputtomia keskusteluja, luetaan kylpyammeessa Karl Marxia ja liitytään johonkin suosioon tulleista "psykoliikkeistä". Päivittäin hän kulkee rajan yli itäberliiniläiseen Volksbühne-teatteriin, jossa hän haluaa oppia "Brecht-metodin" (Özdamar 2001, 129). Brechtin näkemykset sosiaalisesti ilmaisevan eleen ("Gestus") merkityksestä ja vieraannuttamisesta ovatkin ilmeisesti vaikuttaneet Özdamarin omaan kerrontaan, jossa identiteettien

9. "Sie ist als Nachtigall nach Almania geflogen und dort ein Papagei geworden, sie hat die deutsche Sprache gelernt. Jetzt ist sie eine türkische Nachtigall und zugleich ein deutscher Papagei." (*Die Brücke vom Goldenen Horn*, 179.)

rakentuminen ja esittäminen tapahtuu ruumiillisesti ja kielikuvat toimivat vieraannuttavasti. Kaupunkia ja sen asukkaita minäkertoja tarkkailee etäänntyneen huvittuneena kuin katsoisi jotakin saksalaista näytelmää, jossa osasuoritukset ovat harrastelijamaisia.

Kertomuskokoelmassa *Der Hof im Spiegel* myös kertojan arkiympäristö alkaa muistuttaa näyttämöä. Niminovellissa *Piha peilissä* kertoja on lavastanut oman asuntonsa teatterinomaiseksi tilaksi sijoittamalla sinne peilejä siten, että hän näkee itsensä lisäksi monikulttuurisen pihapiirin ja eri asunnot ihmisineen. Peilinaapureihin kuuluvat muun muassa yläkerran homoseksuaalinen saksalainen suutari, alakerran afrikkalainen suurperhe ja pihan toisella laidalla asuvat katoliset nunnat. Peilit avartuvat ylijarjaiseksi tilaksi kertojan puhuessa puhelimesta Istanbulissa asuvan äidin kanssa ja selostaessa, milloin afrikkalainen perheenäiti panee kätensä taikinavatiin tai nunna pesee pihalla papin autoa. Vastineeksi hän kuulee turkkilaisten katujen kohinan ja leikkivien lasten äänet äidin asunnon taustalta. Peili yhdistää eri tilojen lisäksi menneen ja nykyisen ajan, sillä sinne ilmestyvät naapureiden lisäksi kuolleet sukulaiset ja tuttavat.

Yhdistynyt Berliini on Özdamarin kertojalle suuri teatteri, julkisen näyttäytymisen, esittämisen ja katsomisen tila. Entisen DDR:n kansalaiset käyttäytyvät hänen mielestään lännen valtabulevardilla, Kurfürstendammilla, kuin *Maxim Gorki* -näytelmän henkilöt, jotka ovat äkillisesti joutuneet keskelle toista näytelmää. Myös Istanbulissa ja Amsterdamissa kadut ovat kertojalle paitsi muiden katsomisen myös muille esiintymisen ja identiteettien esittämisen tiloja:

Menin Leidsepleinille, joka oli täynnä ihmisiä, ja etsin toisen ja kolmannen polven ulkomaalaisten kasvoista hollantilaista. Sen olin oppinut Saksassa. Siellä voi monista 18–19-vuotiaiden turkkilaisten kasvoista löytää saksalaisen. Nämä kasvot samastuvat saksalaisten elekieleen ja kuvastavat monesti enemmän saksalaista kuin saksalainen itse. Seurasin turkkilaista paria. Heissä oli jotain prinssin ja prinsessan kaltaista. Kaupunki oli heidän näyttämönsä ja he katsoivat eteenpäin

ikään kuin heidät voitaisiin milloin tahansa valokuvata. Valokuvan nimi voisi olla: ”Olen kaunis, olen hyvä tässä kaupungissa.”
(*Hof im Spiegel*, 83–84.)¹⁰

Kaupunkitutkija Michael Smith (2001, 5) toteaa teoksessaan *Transnational Urbanism*, että kansallisvaltiot eivät ole kadonneet, mutta kansallisten identiteettien rinnalle on noussut sidoksia transnationaaliin ja paikallisiin verkostoihin. Özdamarin kertomuksissa näkyy vahva identifioituminen sekä Berliiniin että Istanbuliin. Kertojan suhde valtakulttuureihin on kuitenkin etäinen, ja keskustelukumppanit kuuluvat yleensä johonkin etniseen, seksuaaliseen, uskonnolliseen tai poliittiseen vähemmistöön. Kertomuksessa *Die neuen Friedhöfe in Deutschland* (”Saksan uudet hautausmaat”) hän pohtii kansalaisuuden merkitystä ja antaa viimeisen sanan turkkilaiselle siivoojalle, jonka mukaan kaikki ihmiset ovat tässä maailmassa muukalaisia ja heille riittäisi sama maailmanpassi.

Äpärälasten oikeudet

Saksalaisissa medioissa maahanmuuttajien lapset ja lapsenlapset esitetään usein kulttuurien väliin pudonneina juurettomina ja onnettomina olentoina, ja myös kaunokirjallisuudessa on syntynyt erilaisia muunnelmia ”traagisen mulatin” motiivista (ks. Beck–Gernsheim 2007, 86). Vastakkaisen esimerkin tarjoaa Alev Tekinayn (s. 1951) romaani *Nur ein Hauch vom Paradies* (1993, ”Vain henkäys paratiisista”), jonka

10. ”Ich ging auf den Leidseplein, der voller Leute war, und suchte in den Gesichtern der zweiten und dritten Generation von Ausländern das Holländische. Das hatte ich in Deutschland gelernt. Dort kann man an manchen Gesichtern der 18-19jährigen Türken das Deutsche finden. Diese Gesichter identifizieren sich mit der Gestik der Deutschen und spiegeln manchmal die Deutschen mehr als ein Deutscher. Ich folgte einem türkischen Pärchen. Sie hatten etwas von einem Prinzen und einer Prinzessin. Die Stadt war ihre Bühne, und sie schauten nach vorne, als könnten sie jederzeit fotografiert werden. Das Foto könnte heißen: „Ich bin schön, ich bin gut in dieser Stadt.“ (*Hof im Spiegel*, 83.)

keskushenkilö Engin, turkkilaisen hedelmäkauppiaan poika, on syvästi kiintynyt Augsburgiin, saksalaisen romantikon Clemens Brentanon kaupunkiin ja viihtyy myös Schwabingissa, Münchenin taiteilijakaupunginosassa. Syrjäytymisen sijaan hänestä tulee tunnettu kirjailija, joka matkustaa Intercity-junassa ympäri maata luennoimassa, millaista on ollut kasvaa Saksassa turkkilaisten vanhempien lapsena. Sidosta valtakulttuuriin vahvistaa rakastuminen saksalaiseen tyttöön, ja tarinan onnellisen loppuratkaisun voi nähdä symboloivan uutta liittoa saksalaisten ja turkkilaisten välillä. Identiteettikertomusten sävy muuttuu jyrkästi, kun toisen polven maahanmuuttajat tarttuvat kynään. Hekin tosin haluavat irtautua onnettoman uhrin roolista, mutta suhde valtakulttuuriin on pikemmin poleeminen kuin sovitteluva.

Tunnetuin toisen polven maahanmuuttajien äänitorvi on Feridun Zaimoglu, joka on syntynyt vuonna 1964 Anatoliassa, mutta tuli alle vuoden ikäisenä siirtotyöläisvanhempiansa mukana Saksaan. Hänen äitinsä on kaukasialainen tšerkessi, joka onnistui pakenemaan Stalinin vainoja Turkkiin, ja isä kolmannen polven Balkanin pakolainen (Zaimoglu 2001, 10). Tekinayn romaanihenkilön tavoin Zaimoglu on onnistunut raivaamaan tiensä saksalaisiin medioihin, mutta hänen tavoitteenaan ei ole ollut sopeutua vaan organisoida kulttuurista vastarintaa.¹¹ Zaimoglun 1990-luvun puolivälissä perustaman Kanakkihyökkäys-liikkeen (*Kanak Attack*) keskeiseksi päämääräksi tuli kääntää saksalaisten ulkomaalaisista, erityisesti turkkilaisista, käyttämä pilkkanimi positiiviseksi voimavaraksi. Samoin kuin Black Power -liike julisti mustan olevan kaunista, Zaimoglu korostaa, että kanakkius on ylpeyden aihe.

Zaimoglun *Kanak Sprak* (1995, ”Kanakkipuhetta”) sisältää nuorten turkkilais-saksalaisten miesten monologeja, jotka tekijä esittelee aitoina haastatteluina. Tarkoituksena ei kuitenkaan ole dokumentoida vallitsevaa tilannetta vaan pikemminkin kritisoida valtakulttuurin tapaa ymmärtää maahanmuuttajat sosiaalitapauksina ja siirtolaiskirjallisuus

11. Zaimoglu sai vuoden 1997 radio- ja televisiopalkinnon yhdessä Thomas Röschnerin kanssa ohjelmasta ”Deutschland im Winter – Kanakistan. Eine Rap-Reportage”. *Kanak Sprak* on esitetty kuunnelmana ja teatteriesityksenä. Romaaninsa *Abschaum* Zaimoglu muokkasi Lars Beckerin kanssa elokuvaksi nimellä *Kanak Attack*.

raportteina syrjäytymisestä. Haastateltavien kieli ei liioin ole aitoa katukieltä vaan keinotekoinen, nuorisoslangista, musiikista ja erilaisista murteista ammentava yhdistelmäkieli (Blumenrath ym. 2007, 73). Kanakkien puheenvuorot onkin tarkoitettu esitettäväiksi, ja mimiikka ja eleet ovat tärkeä osa ilmaisua. Monologeissa kaiku rapin rytmi, ja Thomas Ernst (2006, 155) huomauttaa, että sen taustavoimana on Hip Hop -liikkeen halu vastustaa essentialisoivia identiteettimääritelmiä, jotka luokittelevat yksilöt erillisten kulttuurien jäseniksi.

Zaimoglun sepittämässä monologeissa toisen polven maahanmuuttajat tuovat siekailematta julki, millaista on elää kahden kulttuurin välissä. Saksassa he kielitaidostaan huolimatta ovat ulkomaalaisia, kanakkeja, ja Turkissa taas heitä kutsutaan saksanmaalaisiksi (”Deutschlanders”):

Ne ovat kyllä hienosti keksineet meidän kotimaamme: kanakki siellä, kanakki täällä, minne vain menet, kanakki vilkuttaa sinulle kissankokoisin kirjaimin unessakin kun löhöät ja ajattelet: bingo, nyt olet omassa lähetyksessäsi.¹²

Zaimoglun monologiin kritiikin kohteena ovat erityisesti sekä valta-
medioiden että siirtolaiskirjallisuuden luomat stereotypiat. Kanakit eivät halua yrittääkään sovittaa itseään enempää kiltin Ali-hahmon (”lieb-alilein”) kuin itsetuhoisen desperadonkaan rooliin vaan vaativat pääsyä sekä fyysisistä että henkistä ghettoista julkisiin tiloihin. Onkin huomattava, että kun ensimmäisen polven maahanmuuttajat mielellään seurustelivat keskenään, haluavat heidän lapsensa ja lapsenlapsensa luoda omat sosiaaliset verkostonsa ja identiteettinsä. Transkulturaation mahdollisuuksia kuitenkin kaventavat ulkomaalaisia homogenisoivat stereotypiat, ja kanakkien monologeissa vaaditaankin ponnekkaasti tilaa ilmaista erilaisia osa-identiteettejä.

12. ”Die haben schon unsere heimat prächtig erfunden: kanake da, kanake dort, wo du auch hingerätst, kanake blinkt dir in oberfetten lettern sogar im traum, wenn du pennst und denkst: joker, jetzt bist du in deiner eigenen sendung.” (*Kanak Sprach*, 24.)

Kanak Sprak -teoksen ilmestymisen jälkeen Zaimoglu sai moitteita siitä, että hän oli unohtanut turkkilaiset naiset, ja vastineeksi hän julkaisi rinnakkaisteoksen *Koppstoff* (1998), joka sisältää naiskanakkien monologeja saksalaisen yhteiskunnan marginaalista. Eräs turkkilais-saksalainen naisopiskelija toteaa, että he ovat Saksan äpärälapsia, jotka yhdistävät preussilaisen kurin ja rationaalisuuden turkkilaiseen sentimentaalisuuteen ja intohimoon. Äpärit eivät suinkaan piiritä maata ulkopuolelta kuten aikanaan turkkilaiset Wieniä vaan ovat syntyneet ja kasvanut Saksassa:

Ne saavat kyllä tarpeeksi ajoissa selville, mitä ovat hankkineet maahan. Niin, äpärit tulevat, mutta ei döönerien, turistikitschin, multikulturojun, kyynelehtivän Vieraalla maalla -kirjallisuuden ja huonon rapin kanssa, ei kultaissa sulttaaninkoreudessa ja anatolialaisia lauluja rallatellen niin kuin saksalainen mielellään näkisi, jos ylipäänsä näkisi, vaan laadukkaasti, opitulla preussilaisella kurilla, synnynnäinen tuli perseen alla, mukanaan kulttuurikapsäkki, erottamaton sentimentaalisuus ja hankittu vastustuskyky, sillä mikä ei tapa, kuulemma vahvistaa eikä se meitä ole tappanut. Alkoiko jotakuta pelottaa? Eihän nyt toki. Sen, joka on meidän puolellamme, ei tarvitse pelätä.¹³

Zaimoglu on useaan otteeseen ilmoittanut halveksivansa siirtotyöläis-kirjallisuuden kyynelöiviä kertomuksia syrjityistä ja puhumattomista kadunlakaisijoista ja jäteautonkuljettajista (Wertheimer 2002, 131). Hänen kanakkimonologinsa onkin selvästi suunnattu paitsi valtakulttuuria myös ensimmäisen polven turkkilais-saksalaista kirjallisuutta vastaan. Kun varhainen Gastarbeiter-kirjallisuus vastusti stereotyyppioita

13. Was sie sich da ins Land holten, werden sie früh genug herausbekommen. Ja, die Bastarde kommen, aber nicht mit Döner, Exportladenkitsch, Multikultigetrampel tränenreicher In der Fremde-Literatur und schlechtem Rap, goldbehangen im Sultanschick und anatolische Lieder lallend, wie der Deutsche gern hätt, wenn überhaupt, sondern mit Qualität, erlernter preussischer Disziplin, angeborenem Feuer unterm Arsch, mitgebrachtem Kulturkoffer, nicht loszuwerdender Sentimentalität und erworbener Widerstandsfähigkeit, denn was nicht tötet, härtet angeblich ab, und es hat uns nicht umgebracht. Hat jemand angst bekommen? Aber nicht doch. Wer auf unserer Seite steht, braucht keine Angst zu haben.“ (*Koppstoff*, 61.)

ja halusi tulla ymmärretyksi, niin kanakki on ylpeä erilaisuudestaan ja pilkkaa integroituneita maahanmuuttajia (Bogdal 1999, 229). Zaimoglu kanakit ovat urbaaneja selviytyjiä, joiden näennäisen vähäpätöinen ammatti kadunlakaisijana, huumekauppiaana tai prostituoituna kääntyy ylpeäksi tietoisuudeksi äpäralasten oikeuksista.

Kanakkiihyökkäys muistuttaa liikkeenä Mustien panttereiden toimintaa sikäli, että kummassakin tavoitteena on mitätöidä valtakulttuurin tapa alistaa nimeämällä. Avoin ja itsetietoinen identifioituminen pilkkasanaan ja siihen liittyviin stereotyyppisiin odotuksiin murtaa loukkauksen kärjen ja sinkoaa sen bumerangina vastustajan kasvoille. (Vrt. Blumenrath 2007, 75.) Liike on vetänyt puoleensa etupäässä nuoria miehiä, joilla on arabi- tai turkkilaistausta. Mukana on ollut kuitenkin myös muita ulkomaalaisia, jopa saksalaisia, ja kanakit korostavatkin, että liittymisen peruste ei ole syntyperä vaan asenne. Liikkeen toimintakenttä ei liioin rajoitu kirjallisuuteen vaan ulottuu musiikkiin ja elokuvaankin. Se on myös antanut virikkeitä monikulttuurisille sarjakuville, jotka karnevalisoiden kääntävät kansallisia stereotypioita ylösalaisin. (Wertheimer 2002, 133.)

Viime vuosien tuotannossaan Zaimoglu on vähitellen irtautunut kanakkikielestä ja myös sen julistavasta sävystä. Hänen romaaninsa *German Amok* (2002, ”Saksalainen amok-juoksu”) liikkuu berliiniläisissä taidepiireissä ja paljastaa niiden kaksinaamaisen tavan ihailla ulkomaalaisia eksoottisina olentoina. Kirja antaa ymmärtää, että kanakkiajatuksen kaupallinen hyödyntäminen ja popularisoiminen ovat vesittäneet liikkeen poliittisen iskuvoiman. Se myös osoittaa – kenties tahtomattaan – että kulttuuristen neuvottelujen tuloksena entisten rajojen sijaan voi nousta uusia. Zaimoglu (2001, 166) on julkisuudessa ankarasti kritisoinut saksalaisten medioiden tapaa lavastaa muslimit vihollisiksi. Ironista onkin se, että *German Amok* sisältää uusia stereotyyppisiä muukalaiskuvia kuten näkemyksen itäsaksalaisista sivistymättöminä barbaareina (vrt. Blumenrath 2007, 79).

Turkkilaisia, saksalaisia vai eurooppalaisia?

Kemal Kurt (1999,7) parodioi runossaan ”divaanirunoilija güllü bül-bülistä” mielikuvaa turkkilais-saksalaisesta kirjailijasta, jolla on Faus-tin tavoin kaksi sielua rinnassa ja joka tarjoaa eksoottisia erotiikalla maustettuja tarinoita. Kahden osa-identiteetin ongelmallinen suhde heijastuu myös 2000-luvun alussa ilmestyneiden antologioiden nimissä. Jamal Tuschigin toimittama *Morgenland* (2000, ”Itämaat”) esittelee lukuisia itäeurooppalaisia ja arabimaista tulleet nuoria kirjailijoita osana ”uusinta saksalaista kirjallisuutta”. Ilija Trojanowin julkaisema *Döner in Walhalla* (2000, ”Döönereitä Walhallassa”) sen sijaan yhdistää provokatorisesti turkkilaiset döönerit germaaniseen tarustoon ja esittäytyy ”toisena saksalaisena kirjallisuutena”. Saksalaisen kustannustoimittajan, Maximilian Dornerin, kokoama antologia *Feuer, Lebenslust* (2003, ”Tulta, elämäniloa”) puolestaan ilmoittaa sisältävänsä ”maahanmuuttajien kertomuksia”. Otsikko viittaa Straussin wieniläisoperettiin *Die Fledermaus* (*Lepakko*), jossa muukalaisuus merkitsee eksoottisia naamiaisia. Monikansallisen kirjoittajajoukon yhteisenä johtoaikutuksena onkin näkemys vieraudesta elämää rikastuttavana tekijänä.

Uutena ilmentymänä kulttuurien yllirajaisuudesta ovat monikulttuuriset internetyhteisöt, joiden jäsenet tapaavat toisiaan virtuaalisessa tilassa. Euroopassa ja Turkissa asuvia saksankielisiä turkkilaisia yhdistää toisiinsa vaybee.com-online, joka välittää käyttäjilleen niin uutisia ja lomamatkoja kuin elämäkumppaneita ja tarjoaa myös mahdollisuuden valita haluamansa identiteetti keskustelutiloissa. Verkkosivuilla on kuukausittain noin puolitoista miljoonaa kävijää ja liki puoli miljoonaa jäsentä. Dayioglu-Yücel (2005, 194) on väitöskirjassaan analysoinut turkkilaisille suunnatun sivuston keskusteluja ja todennut, että niillä on selviä yhtymäkohtia vähemmistökirjallisuuden keskeisiin kysymyksiin integraatiosta ja identiteeteistä. Osa virtuaaliyhteisöstä haluaa painottaa joko turkkilaista tai saksalaista osaintiteettiään ja osa yhdistellä niitä tarkoituksenmukaisesti olemalla saksalainen, kun siitä on hyötyä, mutta valmis muuttumaan turkkilaiseksi ”seuraavassa sekunnissa”. Kolmas osa ei kuitenkaan ole tyytyväinen osaintiteet-

tin laajennukseen tai transkulturaatioon vaan haluaisi luoda jotakin uutta. Nykytilannetta luonnehtii kuitenkin kansallisuuksien välinen antagonismi. Saksalaisia kutsutaan ”perunoiksi” ja kun keskustelutilaan ilmaantuu nimimerkki ”Werner”, häntä pidetään saksalaisen lehdistön urkkijana. (Dayioglu–Yücel 2005.)

Kansalliset ja etniset rajat ovat 2000-luvun alun turkkilais-saksalaisessa kirjallisuudessa muuttuneet, mutta niiden merkitys ei kuitenkaan ole kadonnut. Sinasi Dikmenin (s. 1945) satiirisen kertomuskokoelman *Integrier dich, Opa* (2008, ”Integroidu, vaari”) minäkertoja on 1960-lukulainen turkkilainen maahanmuuttaja, joka itsepäisesti vastustaa integraatiota, vaikka perheestä onkin avioliittojen kautta tullut monikulttuurinen. Turkkiilaisten ja saksalaisten isovanhempien kilpailu pojanpojan suosioista viittaa siihen, että rajaneuvotteluja käydään nyt perheiden ja sukujen sisällä. Blumenrath (2007, 10) huomauttaakin, että saksalaisten huomaamatta raja Aasiaan on vähitellen siirtynyt Saksan alueen sisäpuolelle. Hänen mukaansa voi kuitenkin ajatella, että turkkilais-saksalaiset yhdistävät Turkin ja Saksan yhteiseksi tilaksi. Myös kirjallisuudessa menneisyys voi avartua monikansalliseksi yhteiseksi tilaksi. Zafer Senoçakin (s. 1961) romaanissa *Die Gefährliche Verwandtschaft* (1998, ”Vaarallinen sukulaisuus”) siirtolaisuus merkitsee osallisuutta sekä entisen että uuden kotimaan historiaan. Romaanin keskiöön nouseekin turkkilaisten ja saksalaisten suhde juutalaisiin. Homogenisoivien kansallisten identiteettien sijaan se pyrkii paljastamaan historian monimutkaiset valtaverkostot, joissa sortajien ja sorrettujen roolit voivat sekoittua toisiinsa. (Hofmann 2006, 202–203.)

Kolmannen polven maahanmuuttajien romaaneissa ja novelleissa kansalliset ja etniset identiteetit ovat antaneet kasvupohjaa etnoviihteelle, joka hyödyntää populaarikirjallisuuden lajityyppejä. Selim Özdoganin (s. 1971) romaanissa *Nirgendwo & Hormone* (1996, ”Ei-missään & hormoneja”) identiteettien keskeinen määre on seksuaalisuus eikä kansallisuudella ole juuri merkitystä. Kansalliset roolit voivat myös kääntyä ylösalaisin kuten Esmahan Aykolin (s. 1970) turkiksi ja saksaksi ilmestyneissä salapoliisiromaaneissa. Turkissa syntynyt kirjailija sukkuloi itse Istanbulin ja Berliinin välillä, mutta hänen naisdekkarinsa keskushahmo on Istanbuliin muuttanut saksalainen kirjakauppias,

joka yhdessä turkkilaisen avustajansa kanssa selvittää arvoituksellisia rikostapauksia. Myös Saksaan sijoittuvissa teoksissa etninen tausta voi toimia eksoottisena lisämausteena. Dilek Güngörin (s. 1972) *Ganz schön deutsch* (2007, ”Aika saksalaista”) kertoo nuoren tytön silmin turkkilais-saksalaisen perheen arjesta ja ihmissuhteista. Alun perin lehtikolumneina ilmestyneet kertomukset keskittyvät perheenjäsenten hupaisiin mieltymyksiin ja edesottamuksiin, joille turkkilainen tausta antaa lisäväriä. Moderni teknologia ja transnationaalit verkostot ovat osa perheen arkea, ja myös Turkissa asuvien isovanhempien kanssa kommunikoidaan tietokoneiden ja videokameroiden avulla.

Vaikka huomattava osa 2000-luvun alun kertomuksista sijoittuu saksalaisiin suurkaupunkeihin tai urbaaniin Istanbuliin, on myös turkkilaisesta maaseudusta tullut merkittävä kirjallinen miljöö. Modernien ilmaisukeinojen ja populaarikulttuurin rinnalla on selvästi noussut esiin uusi runollinen realismi, joka haluaa taltioida isovanhempien tarinoita ja Turkin historiallista ja kulttuurista menneisyyttä. Özkan Exlin (2006, 68–69) mukaan turkkilais-saksalaisen kirjallisuuden identiteettikriisit ovat synnyttäneet *etnografisen poetiikan*, joka kuvaa yksityiskohtaisesti menneisyyden maisemia, ihmisiä ja heidän kulttuurisia tapojaan ja rituaalejaan. Esimerkiksi Selim Özdoğanin *Die Tochter des Schmieds* (2005, ”Sepän tytär”) kuvaa arkea ja juhlaa turkkilaisella maaseudulla toisen maailmansodan aikana ja sen jälkeen. Feridun Zaimoglu (2006, 164) nimittää siirtymää 1990-luvun etnosubjektiivisuudesta sukuromaaneihin ”juurihoidoksi”, jossa identiteettien kaikupohja löytyy historiasta. Etnografinen ote näkyy myös Zaimoglun omassa romaanissa *Leyla* (2006), jonka tapahtumat sijoittuvat turkkilaiselle syrjäseudulle ja pohjautuvat kirjailijan isoäidin kertomiin tarinoihin. Teos sai saksalaisissa medioissa runsaasti julkisuutta, kun Emine Sevgi Özdamar syytti Zaimoglua siitä, että tämä oli plagioinut hänen romaaniaan *Elämä on Karavaaniseralji*. Kumpikin romaani käsittelee elämää Turkissa ennen siirtotyöläiskauden alkua, mutta niiden kerrottatapa ja kieli ovat kuitenkin täysin erilaisia. Özdamarin romaanin surrealististen kielikuvien ja hybridien identiteettien sijasta Zaimoglun isoäidin elämäntarina on kirjoitettu perinteiseen realistiseen tyyliin eikä transkulturaatiosta näy merkkejä.

Uusia kansainvälisiä tuulia turkkilais-saksalaiseen kirjallisuuteen on tuonut Yadé Kara (s. 1965), joka sai Adalbert von Chamisso-palkinnon 2004 esikoisromaanistaan *Selam Berlin* (2003, ”Rauhaa, Berliini”). Romaanin keskushenkilö Hasan on nuori turkkilaispoika, joka on koko lapsuutensa sukkuloinut Istanbulissa asuvan äitinsä ja Berliinin Kreuzbergissä asuvan isänsä välillä. Teos ajoittuu muurin purkamiseen 1989, ja saksalainen lehdistö onkin kiittänyt Berliinissä asuvaa turkkilaista naiskirjailijaa tuoreesta tavasta kuvata Saksojen yhdistymistä nuoren pojan näkökulmasta. Hasania itseään kansallinen menneisyys ei juuri kiinnosta, ja Blumenrath (2007, 81) huomauttaakin, että sekä Istanbul että Berliini näyttäytyvät teoksessa medioiden rakentamina mielikuvamaailmoina ja etnisyys on pikemmin elämäntapa kuin identiteettiä rakentava voima. Karan toinen romaani *Cafe Cyprus* (2008, ”Kahvila Kypros”) sijoittuu Lontooseen, jonne Hasan on lähtenyt kyllästyttyään sekä Istanbulin että Berliinin tapaan pitiäytyä menneisyydessä. Turkissa häntä on kohdeltu saksalaisena ja Saksassa luokiteltu turkkilaiseksi, mutta Lontoossa ainoa merkitsevä väri on punnansetelien vihreä. Romaani loppuu kuvaukseen Notting Hillin karnevaalista, jossa Hasan kokee olevansa osa monikulttuurista metropolia:

Annoin tämän bengalien, rastojen, pakistanilaisten, intialaisten Lontoon viedä minut mukaansa. He olivat jättäneet taakseen saaria, erämaita, vuoria, olivat ylittäneet jokia ja valtameriä, löytääkseen uuden asuinpaikan tässä vanhojen tiilitalojen, pienten katujen ja ahtaiden pihapuutarhojen Lontoossa. Kovalla, sitkeällä työllä he olivat pala palalta tehneet Lontoosta uuden kotimaansa. Niin, tänne halusin jäädä ja mennä eteenpäin, viime kädessä minä yhä halusin valloittaa Lontoon.¹⁴

14. ”Ich ließ mich treiben von diesem London der Bengalen, Rastas, Pakistani, Inder. Sie hatten Inseln, Wüsten, Berge hinter sich gelassen, hatten tiefe Flüsse und Ozeane überquert, um in diesem London der alten Backsteinhäuser, kleinen Straßen und engen Hintergärten eine neue Bleibe zu finden. In harter, zäher Arbeit hatten sie sich London Stück für Stück zur neuen Heimat gemacht. Ja, hier wollte ich bleiben und weiterkommen, schließlich wollte ich London immer noch erobern.“ (*Cafe Cyprus*, 375.)

Yhteiset rajat

Turkkilais-saksalaisen kirjallisuuden kehitys siirtotyöläiskirjallisuudesta osaksi ylijarajaista nykykirjallisuutta osoittaa, että myös kieleen ja kulttuuriin voi muuttaa. Siinä on havaittavissa vähemmistökirjallisuuksille ominainen siirtymä sorretun aseman tiedostamisesta oman erilaisuuden korostamiseen ja kulttuurien sekoittumiseen. On kuitenkin huomattava, että transkulturaatiota ei tapahdu vain turkkilaisen ja saksalaisen tradition välillä, vaan useimmiten yhdistellään aineksia useasta eri kulttuurista. Kyse ei liioin näytä olevan uudesta arvovapaasta ja avoimesta tilasta vaan pikemminkin erilaisista liittoutumista ja kulttuuristen neuvottelujen tuloksena syntyvistä uusista rajanmäärityksistä.

Turkkilais-saksalaisten identiteettien muodonmuutokset ovat läheisessä yhteydessä identiteettikäsitteessä tapahtuneisiin muutoksiin. 1970- ja 1980-luvuilla identiteetit ymmärrettiin suhteellisen stabiileina. Niitä voitiin tukahduttaa, mutta myös jälleen löytää. 1990-luvulla on pitkälti siirrytty käsitykseen jatkuvasti muuttuvista identiteeteistä ja kulttuurien sekoittumisesta. Samaan aikaan nousi kuitenkin halu pystyttää uusia rajoja, jotka korostavat eroja ”rotujen”, uskontojen, sukupuolien ja kansallisuuksien välillä. 2000-luvun alussa ylijaraisuus näkyy pikemminkin kulttuurisina liittoutumina yli rajojen kuin kulttuurisena hybridiytenä.

Syksyllä 2008 Turkki oli Frankfurtien kirjamesujen kunniavieras, ja saksalaisissa kirjakaupoissa on nykyisin näkyvästi esillä sekä turkkilais-saksalaista kirjallisuutta että turkkilaisen kirjallisuuden saksannoksia. Nuori turkkilais-saksalainen kirjailijapolvi on myös halukas laajentamaan Istanbulin ja Berliinin akselia kansainväliseksi monikulttuuriseksi verkostoksi. Istanbulin yliopistossa lokakuussa 2009 pitämässään kirjailijaluennassa Yadé Kara arvosteli kirjallista yleisöä siitä, ettei se ole huomionut ”uuden eurooppalaisen kirjallisuuden” syntymää. Tämän kirjallisuuden kasvualustana ovat monikulttuuriset metropolit, ja monet kirjoittajista ovat syntyneet Euroopan ulkopuolella.

Kaunokirjallisuudelle on ominaista, ettei se vain kuvaa maailmaa sellaisena kuin se on, vaan se pyrkii luomaan vaihtoehtoisia maailmoja,

jotka puolestaan synnyttävät uusia ajattelun ja oivaltamisen muotoja. Sekä ylijäräinen kirjallisuus että transnationaalit internetverkostot ovat osoittautuneet keinoiksi neuvotella kulttuurisista rajoista ja identiteeteistä. On myös huomattava, että rajat eivät vain erota, vaan ne myös yhdistävät osapuolet toisiinsa. Transkulturaatio merkitsee rajatilaa kohtaupaikkana, jossa on mahdollista hahmotella sekä taiteelle että elämälle uusia vaihtoehtoja. Tällöin turkkilais-saksalaisuus ei ole vain kahden tradition ja osidentiteetin kasauma vaan uudenlaista eurooppalaista monikulttuurisuutta rakentava voima.

LÄHTEET

- BIONDI, FRANCO & NAOUM, YUSUF & SCHAMI, RAFIK & TAUFIQ, SULEIMAN (toim.) 1980. *Im neuen Land*. Göttingen. Südwind gastarbeiterdeutsch Con-Verlag.
- DAL, GÜNEY 1990. *Europastrasse 5*. (Alk. 1981.) München. Piper GmbH.
- DEMIRKAN, RENAN 1991. *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker*. Köln. Kiepenheuer & Witsch.
- DIKMEN, SINASI 2008. *Integrier dich, Opa! Stories vom Erfinder des deutsch-türkischen Kabarets*. Saarbrücken. Conte-Verlag.
- ENGİN, OSMAN 1994. *Dütschlünd, Dütschlünd übür üllüs*. Berlin. Dietz Verlag.
- ENGİN, OSMAN 1998. *Kanaken-Gandhi*. Berlin. Elefanten-Press.
- ENGİN, OSMAN 2003. *Oberkanakengeil. Geschichten aus dem deutschem Alltag*. München. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- GÜNGÖR, DİLEK 2007. *Ganz schön deutsch. Meine türkische Familie und ich*. München. Piper Verlag.
- KARA, YADÉ 2008. *Cafe Cyprus*. Zürich. Diogenes Verlag.
- KURT, KEMAL 1999. *menschen.orte. fotos und gedichte 1977–1999*. Berlin. Hitit Verlag.
- SCHEINHARDT, SALIHA 1992. *Drei Zypressen. Erzählungen über türkische Frauen in Deutschland*. (Alk. 1990.) Preissgau. Verlag Herder Freiburg.
- TEKINAY, ALEV 1993. *Nur der Hauch vom Paradies*. Frankfurt am Main. Brandes & Apsel Verlag GmbH.
- TROJANOW, ILIJA (toim.) 2000. *Döner in Walhalla. Texte aus der anderen deutschen Literatur*. Köln. Verlag Kiepenheuer & Witsch.
- TUSCHIG, JAMAL (toim.) 2000. *Morgen Land. Neueste deutsche Literatur*. Frankfurt am Main. Fischer.
- ÖREN, ARAS 1999. *Privatexil. Ein Programm? Drei Vorlesungen aus dem Türkischen von Dr. Cem Dalaman*. Konkursbuchverlag Tübingen.
- ÖZDAMAR, EMINE SEVGI 1992. *Mutter Zunge. Erzählungen*. (Alk. 1990.) Köln. Kiepenheuer & Witsch.
- ÖZDAMAR, EMINE SEVGI 1992. *Das Leben ist ein Karawanseraï*. Köln. Kiepenheuer & Witsch.
- ÖZDAMAR, EMINE SEVGI 2001. *Der Hof im Spiegel*. Köln. Kiepenheuer & Witsch.
- ÖZDAMAR, EMINE SEVGI 2003. *Seltsame Sterne starren zur Erde*. Köln. Kiepenheuer & Witsch.

KIRJALLISUUS

- ACKERMANN, IRMGARD 2004. "Der Chamisso-Preis und der Literatur-Kanon." – *Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge*. Toim. Manfred Durzak & Nilüfer Kuryazici. Würzburg. Königshausen & Neumann. 47–51.
- BECK-GERNSHEIM, ELISABETH 2007. *Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Missverständnisse*. (Alk. 2004.) Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- BHABHA, HOMI K. 1999. "Rethinking Culture's in between." – *Multicultural States. Rethinking difference and identity*. Toim. David Bennett. London. Routledge. 29–36.
- BLUMENRATH, HENDRIK YM. 2007. *Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film*. Münster. Aschendorff Verlag.
- BOGDAL, KLAUS-MICHAEL 1999. "Wo gehts denn hier nach Kanakstan? Deutsch-türkische Schriftsteller auf der Suche nach der Identität." – *Literatur und Identität. Beiträge auf der 10. Internationalen Arbeitstagung. Germanistische Forschungen zum literarischen Text*. Toim. Christoph Parry & Liisa Vosschmidt & Detlef Wilske. Vaasa. Vaasan yliopisto. 225–234.
- DAYIOGLU-YÜCEL, YASEMIN 2005. *Von der gastarbeit zur identitätsarbeit. Integritätsverhandlungen in türkisch-deutschen Texten von Senocak, Özdamar, Agaouklu und der Online Community voybee!* Göttingen. Universitätsverlag Göttingen.
- DELEUZE, GILLES AND GUATTARI, FÉLIX 1986. *Kafka. Toward a Minor Literature*. (*Kafka: Pour une littérature mineure*, 1975.) Englanniksi kääntänyt Dana Polan. Minneapolis. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- ERNST, THOMAS 2006. "Jenseits von MTV und Musikantenstadl. Popkulturelle Positionierungen in Wladimir Kaminers 'Russendisko' und Feridun Zaimoglus 'Kanak Sprak'." – *Literatur und Migration. Text + Kritik Sonderband*. Toim. Heinz Ludwig Arnold. München. Richard Boorberg Verlag. 148–158.
- EXLI, ÖZKAN 2006. "Von der Identitätskrise zu einer ethnographischen Poetik. Migration in der deutsch-türkischen Literatur." – *Literatur und Migration. Text + Kritik Sonderband*. Toim. Heinz Ludwig Arnold. München. Richard Boorberg Verlag. 61–73.
- FISCHER, SABINE, MCGOWAN MORAY 1995. "From Pappkoffer to Pluralism. Migrant writing in the German Federal Republic." – *Writing Across Worlds: Literature and Migration*. Toim. R. King & J. Connell & O. White. London. Routledge. 39–56.
- HAKKARAINEN, MARJA-LEENA 2005. *Euroopan taivaan alla. Monikulttuurisuus ja muuttuvat identiteetit uudessa saksalaisessa kirjallisuudessa*. Taitteiden tutkimuksen laitos. Sarja A, n:o 55. Turku. Turun yliopisto.

- HAKKARAINEN, MARJA-LEENA 2008. "Dialog der Kulturen. Intertextualität als Merkmal der Multikulturalität in der deutschen Gegenwartsliteratur." – *Europäische Literatur auf Deutsch?* Toim. Christoph Parry & Liisa Voßschmidt. München. Iudicium Verlag. 157–176.
- HALL, STUART 2000. "Conclusion: The Multi-Cultural Question." – *Unsettled Multiculturalisms. Diasporas, Entanglements, Transruptions.* Toim. Barnor Hesse. London. Zed Books. 209–241.
- HOFMANN, MICHAEL 2006. *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung.* Paderborn. Wilhelm Fink Verlag.
- LITTLER, MARGARET 2007. "Cultural Memory and Identity Formation in the Berlin Republic." – *Contemporary German Fiction. Writing in the Berlin Republic.* Toim. Stuart Taberner. Cambridge. Cambridge University Press. 177–195.
- MECKLENBURG, NORBERT 2004. "Eingrenzung, Ausgrenzung, Grenzüberschreitung. Grundprobleme deutscher Literatur von Minderheiten." – *Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge.* Toim. Manfred Durzak & Nilüfer Kuruyazici. Würzburg. Königshausen & Neumann. 23–30.
- MECKLENBURG, NORBERT 2006. "Lesen und Erzählen als Migration. Intertextuelle Komik in 'MutterZunge'." – *Literatur und Migration. Text + Kritik Sonderband.* Toim. Heinz Ludwig Arnold. München. Richard Boorberg Verlag. 84–96.
- SAÏD, EDWARD 1997. "Orientalism Revisited." – *Postcolonial Criticism.* Toim. Bart Moore-Gilbert & Gareth Stanton & Willy Maley. London. Longman.
- SEYHAN, A 1997. "Scheherezade's Daughters. The Thousand and One Tales of Turkish-German Women Writers." – *Writing New Identities. Gender, Nation and Immigration in Contemporary Europe.* Toim. G. Brinker-Gabler & S. Smith. London. Minneapolis. 230–248.
- SIMMEL, GEORG 2005. *Suurkaupunki ja moderni elämä. Kirjoituksia vuodelta 1895–1917.* Suom. Tiina Huuhtanen. Toinen painos. Helsinki. Gaudeamus.
- SMITH, MICHAEL PETER 2001/2003. *Transnational Urbanism. Locating Globalization.* Malden. Blackwell.
- SOLÇÜN, SARGUT 2000. "Literatur der türkischen Minderheit." – *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch.* Toim. Carmien Chiellino. Stuttgart. Verlag J.B. Metzler. 130–152.
- WERTHEIMER, JÜRGEN 2005. "Kanak/wo/man contra Skinhead. Zum neuen Ton der jüngeren Autorinnen der Migration." – *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten.* – Toim. Aglaia Blioumi. München. Iudicium. 130–135.
- ÖZDEMİR, CEM 1999. *Deutsch oder nicht sein? Integration in die Bundesrepublik.* Bergisch Gladbach. Bastei Lübbe Taschenbuch.

Roskasakin kääntöpuoli – Faïza Guènen pariisilaiset lähiönuoret

”Vous en avez assez de cette ’bande de racailles’?

Eh bien on va vous en débarrasser!”

”Oletteko saaneet tarpeeksi tästä ’roskasakista’?

No, vapautetaan teidät siitä!”

– Nicolas Sarkozy Argenteuil’ssä 25.10.2005

Loka- ja marraskuussa vuonna 2005 Pariisin lähiönuorten ahdistus ilmeni väkivaltaisina mellakoina ja autojen polttamisena. Kaksi nuorta muslimimiestä oli kuollut poliisin ajaessa heitä takaa, ja mellakoivat nuoret syyttivät poliisia heidän kuolemastaan. Silloinen Ranskan sisäministeri, nykyinen presidentti Nicolas Sarkozy vieraili Argenteuil’n lähiössä buuausten saattelemana. Televisiokamerat seurasivat, kuinka hän keskusteli paikallisen asukkaan kanssa. Asukas käytti ilmausta *bande de racailles* eli ’roskasakki’, mihin ministeri vastasi: ”Oletteko saaneet tarpeeksi tästä ’roskasakista’? No, vapautetaan teidät siitä!” Ja maailma kohahhti. Vapaamielisen Ranskan sisäministeri kutsui oman maansa kansalaisia (tai ainakin asukkaita) roskasakiksi sen sijaan, että olisi pohtinut, miten lähiönuorten olosuhteita voitaisiin muuttaa. Suuri enemmistö nuorista oli siirtolaistaustaisia.

Nuorten epätoivo ei ole hiipunut. Pariisin lähiöissä palaa edelleen jokaisen vuoden viimeisenä päivänä. Vuoden 2008 viimeisenä yönä poltettiin 1 147 autoa, mikä oli kolmasosa enemmän kuin edellisenä uudenvuodenyönä. Sarkozyn riittämätön ratkaisu oli ehdottaa, että kiinni jääneiden ajokortit hyllytetään. Keskustelu yhteiskunnallisesta muutoksesta ja siirtolaisnuorten mahdollisuuksien parantamisesta on sittemmin jäänyt taka-alalle. Sarkozy on kuitenkin aloittanut lähiöohjelman, jonka tarkoitus on auttaa niitä, jotka eivät vielä ole sortuneet rikollisuuteen.

Tämä konflikti presidentin ja siirtolaisnuorten välillä kertoo suurista näkemyseroista. Sarkozy ei korosta ranskalaista syntyperää, onhan hän itsekin unkarilaista ja kreikkalaista sukujuurta. Sen sijaan hän vaatii assimilaatiota eli sulautumista valtaväestön kulttuuriin ja toimintatapaan: ne, jotka eivät ole tyytyväisiä Ranskassa, voivat poistua maasta. Vuoden 2005 mellakoiden aikana Sarkozy vaatikin mellakoitsijoiden karkottamista saman tien. Tämä assimilaation vaatimus on levinnyt laajalle ranskalaisessa yhteiskunnassa puhujan poliittisesta taustasta riippumatta. Sarkozyn ikimuistoisessa kommentissa kuuluu, että hän pitää lähiönuoria vieraina ja käsittämättöminä, ulkopuolisina ja poistettavina.

Ranskalainen nationalismi ja käsitys kansalaisuudesta pohjautuvat yhä suuren vallankumouksen ja valistuksen perintöön. Keskeistä tälle perinnölle on, että kansakunta käsitteenä liittyy Ranskassa voimallisesti tasavaltaan ja yhteiskunnallisen tasa-arvon tavoitteluun. Kansallisuuden määritelmä on kuitenkin vaihdellut vuosisatojen aikana lukuisia kertoja. Vuodesta 1889 jokainen Ranskassa syntynyt on saanut Ranskan kansalaisuuden, vanhempien kansallisuudesta riippumatta. Tämä laki perustuu vanhaan *jus soli* -periaatteeseen, joka oli Ranskassa käytössä ennen suurta vallankumousta. Se otettiin taas käyttöön 1800-luvun lopulla, kun Ranskan ensimmäinen siirtolaisaalto saapui maahan eri puolilta Eurooppaa. Nykyään Ranskan ulkopuolella syntyneiltä, jotka haluavat maan kansalaisuuden, vaaditaan muun muassa osoituksia riittävästä assimilaatiosta. Tällä hetkellä siirtolaistaustaisten määrää on vaikea arvioida, mutta Ranskassa on viisi miljoonaa muslimia,

mikä on enemmän kuin missään muussa Euroopan maassa. Heistä kolme viidestä on Ranskan kansalaisia. (Ks. Paxton 2009; Vavasseur-Desperriers 2000, 20–27.)

Siirtolaisten ongelmat eivät ole Ranskassa mikään uusi ilmiö. Heitä saapui Ranskaan Pohjois-Afrikasta satoja tuhansia 1950–1970-luvuilla, jolloin maassa oli nousukausi ja halpaa työvoimaa kaivattiin. Kulttuurintutkija Mireille Rosellen mukaan siirtolaisille ei ollut 1950-luvulla asuntoja tarjolla, koska kaupungistuminen, siirtolaisten vyöry ja sodan tuhojen vaikutukset asutokantaan saivat aikaan asuntopulan. Pariisiin ja muiden suurten kaupunkien laidoilte alkoi syntyä hökkelikyliä, joita kutsuttiin nimellä ”bidonvilles”. Kun osin väliaikaisiksi tarkoitettuja asuinalueita alettiin rakentaa siirtolaisille, niiden ei odotettukaan vastaavan eurooppalaisia standardeja. Silti uusia lähiöitä pidettiin 1970-luvulla parannuksena suhteessa hökkelikyliin. Poliisin ja siirtolaisten vastakkainasettelu alkoi jo hökkelikylien aikana, jolloin poliisi yritti estää kylien laajenemisen. (Rosello 2002, 247, 250–252.)

Taloustieteen tohtori Eric Maurin esittää kirjassaan *Le ghetto français* (2004, ”Ranskalainen ghetto”), että ranskalaisissa kaupungeissa eri yhteiskuntaluokat asuvat selvästi eri asuinalueilla. Tämä ei koske vain rikkaimpia ja köyhimpiä, vaan jokainen luokka pyrkii erottautumaan alemmasta luokasta. Se, että ranskalaiset ja siirtolaistaustaiset eivät asu samoilla asuinalueilla, on Maurinin mukaan merkki äärimmäisestä sosiaalisesta jaottelusta. Köyhät ja vähän koulutetut siirtolaiset eivät voi antaa samanlaisia taloudellisia takuita vuokranantajille kuin kantaväestö, ja lisäksi he kohtaavat asuntoja etsiessään rasistisia ennakkoluuloja. Kyse ei Maurinin mukaan siis ole siirtolaisten halusta eristäytyä asumaan samoilla alueilla toistensa kanssa. Tämä alueellinen erottelu vaikuttaa yksilöiden koko elämään, sillä heidän mahdollisuutensa edetä elämässä – koulut, joita he käyvät, ja naapurit, joihin he tutustuvat – määräytyvät asuinalueen mukaan. Huono-osaisimmat asuinalueet ovat näkyvin merkki tästä erottelusta, mutta sen vaikutus tuntuu kaikissa yhteiskuntakerroksissa. Yhteiskuntaluokkien välillä on hyvin vähän vuorovaikutusta, ja sosiaalinen nousu on tehty vaikeaksi. Yksilön mahdollisuus vaikuttaa etenemiseensä tällaisessa järjestelmässä

on Maurinin mukaan minimaalista ja jokaisen tulevaisuus on determinoitu lapsesta alkaen. (Maurin 2004, 5–9, 17–18 ja 83–89.)

Michel Wieviorka pohtii tämän alueellisen jakautumisen yhteiskunnallisia vaikutuksia kirjassaan *La France raciste* (1992, ”Rasistinen Ranska”, 164–165). Hänen mukaansa ranskalaisten erottautuminen siirtolaisista kaupungeissa johtaa siihen, että ihmiset ovat tietämättömiä toistensa tavoista ja kulttuureista. Tiedon ja oman kokemuksen tilalle tulevat huhut ja mielikuvitukselliset kuvitelmat ”toisista”. Mielikuvia muodostetaan pitkälti median antaman kuvan pohjalta. Nämä mielikuvitukselliset käsitykset siirtolaisista johtavat Wieviorkan mukaan kuitenkin liian usein todelliseen väkivaltaan ja vihaan.

Tällainen asutuspolitiikka ei ole käytössä kaikkialla Euroopassa. Sosiaalipolitiikan tutkijan Jukka Rasinkankaan mukaan suomalainen kaupunkisuunnittelu on nojannut aina vahvasti sosiaalisen sekoittamisen periaatteeseen. Asuinalueille on houkuteltu eri yhteiskuntaluokista tulevia ihmisiä, minkä seurauksena lähiöt eivät Suomessa vielä ole muuttuneet yhteiskunnan ongelmapesäkkeiksi. Suomessa eniten rikoksia tapahtuukin kaupunkien keskustoissa. Rasinkankaan mukaan Ranskan vuoden 2005 mellakat olivat osoitus integraation epäonnistumisesta. Hän varoittaakin, ettei heikosti yhteiskuntaan sopeutuneita siirtolaisia ja toisaalta heikossa asemassa olevia kantaväestön edustajia pidä sulkea huono-osaisten alueille, sillä muuten ongelmat kärjistyvät. (Ks. Yli-Parkas 2009.)

Siirtolaiskirjallisuus Ranskassa

Ranska on vuosisatoja ollut maa, johon on virrannut myös kirjailijoita eri puolilta maailmaa. Niinpä ranskalaisiksi siirtolaiskirjailijoiksi voitiin 1900-luvulla lukea vaikkapa niinkin erilaiset kirjailijat kuin irlantilainen Samuel Beckett (1906–89), romanialainen Eugène Ionesco (1909–1994) tai dada-liikkeen romanialainen johtohahmo

Tristan Tzara (1896–1963). Oma lukunsa ovat sellaiset kirjailijat kuin vaikkapa *négritude*-liikkeen perustaja, martiniquelainen Aimé Césaire (1913–2008), joka ei oikeastaan ollutkaan siirtolainen, koska Martinique on edelleen Ranskan merentakainen departementti. Césaire herätteli keskustelua afrikkalaisesta kulttuurista ja sen ominaispiirteistä 1930-luvun Pariisissa ja kyseenalaisti eurooppalaisia määritelmiä afrikkalaisista.

Maailmansotien välisenä aikana Ranska oli vielä siirtomaavaltansa huipulla. Tämä imperiumi piti sisällään 11 miljoonaa neliökilometriä maata ja yli 100 miljoonaa asukasta. Vain brittiläinen imperiumi oli suurempi kuin ranskalainen. 1930-luvun alussa Ranskan hallinnon alla oli laajojen afrikkalaisten alueiden lisäksi Libanon, Syyria, Indokiina, Länsi-Intian saaria sekä Ranskan Guyana. (Aldrich 1996, 199, 260–265.) Kolonialismin perintö näkyy edelleen Ranskan ja sen entisten alusmaiden suhteissa.

Ranskassa erotetaan ranskalainen ja ranskankielinen eli frankofoninen kirjallisuus toisistaan. Marjut Johanssonin (2008, 279–280) mukaan frankofoninen kirjallisuus on kirjoitettu muualla kuin Ranskassa tai sen on kirjoittanut juuriltaan ei-ranskalainen kirjailija. Osa frankofonisiksi luetuista kirjailijoista on asunut Ranskassa ja kirjoittanut ainakin osan tuotannostaan ranskaksi. Käytännössä ranskalaisuuden ja frankofonian ero ei kuitenkaan ole selvä. Arvostus ja kuuluisuus voivat olla riittäviä perusteita frankofoniseksi määritellyn kirjailijan hyväksymiseksi ranskalaiseksi kirjailijaksi. Ranskan hallinnoimalla Réunion-saarella syntynyttä Michel Houellebecqia (s. 1958) pidetään esimerkiksi täysin ranskalaisena, jopa yhtenä aikamme arvostetuimmista ranskalaisista kirjailijoista.

Siirtolaisia on aina tullut Ranskaan myös Euroopasta, ja ranskalaisen siirtolaiskirjailijoiden joukossa on nimekkäitä eurooppalaisia ajattelijoita kuten tšekkiläinen Milan Kundera (s. 1929) ja venäläinen Andreï Makine (s. 1957). Heidän ei kukaan odotakaan kertovan lähiöistä ja köyhistä siirtolaisista. Myöskään arvostetut, pohjoisafrikkalaista syntyperää olevat siirtolaiskirjailijat eivät aina koe omakseen kyseistä aihetta. Esimerkiksi marokkolaissyntyinen Tahar Ben Jelloun

(s. 1944) tai Libanonissa syntynyt Amin Maalouf (s. 1949) uppoutuivat mieluummin arabikulttuurin rikkaaseen tarinaperinteeseen kuin lähiöiden ongelmiin. Toisaalta heille kummallekin on tyypillistä pohtia eri kulttuurien välistä kommunikaatiota ja ihmistä, joka tasapainoilee kulttuurien välillä. Myös kirjailija Leïla Sebbar (s. 1941) asettaa usein kaksi kotimaataan – Algerian ja Ranskan – vastakkain ja pohtii niiden eroja. Hän on kiinnostunut myös ensimmäisen ja toisen sukupolven siirtolaisten näkemyseroista. Tämä siirtolaiskirjailijoiden erilaisuus ja aihevalintojen laaja kirjo on tietysti vain rikkaus – ei puute. Harva kirjailija on itse kokenut siirtolaisten arjen lähiössä ja osaa kertoa siitä. Niinpä sellaista kirjallisuutta ei ole paljoa luettavissa.

Tahar Ben Jelloun tunnetaan siis marokkolaisten myyttien ja tarinaperinteen tutkijana, mutta hänen viimeisin romaaninsa *Lähtö* (*Partir*, 2006) kuvaa Tangerista Espanjaan pyrkiviä siirtolaisia. Painopiste on juuri lähtemisen odotuksessa, kaipuussa kohti länsimaista vaurautta ja vapautta, kohti Euroopan välkkyviä valoja, joita Tangerin kahviloissa katsellaan haikeasti. He, jotka pääsevät salmen yli, eivät löydä onneaan Euroopasta. Varoituksen sanat kaikuivat kuitenkin kuuroille korville:

He ovat valmiina potkaisemaan teitä persuksiin, te luulette että siellä on töitä, mukavuutta, kauneutta ja suloutta, mutta ystävärukat, siellä on vain surkeutta, yksinäisyyttä ja arjen harmautta, rahaa myös, mutta ei niille jotka tulevat kutsumatta. (*Lähtö*, 153.)

Faïza Guène puolustaa lähiönuoria

Ranskalainen kirjailija Faïza Guène syntyi vuonna 1985 Bobigny'ssä, Seine-Saint-Denis'in departementissä. Hän kasvoi Pantinissa, missä hän asuu edelleen vanhempiensa kanssa, jotka tulivat Ranskaan Algeriasta. Pantin on Pariisin koillispuolella sijaitseva lähiö. Sosiologiaa yliopis-

tossa opiskellut Guène on kolmessa romaanissaan kuvannut lähiöissä elävien siirtolaisten arkipäivää. Hänen esikoisteoksensa *Kiffe kiffe demain* (suom. *Hällä väliä huomisella*) ilmestyi vuonna 2004, jolloin Guène oli vasta 19-vuotias. Kirjaa on myyty Ranskassa jo yli 225 000 kopiota, ja se on käännetty 27 kielelle. Se on ainoa suomennettu Guènen teos tähän mennessä. Myöhemmät romaanit ovat nimeltään *Du rêve pour les oufs* (2006) ja *Les gens du Balto* (2008). Ensimmäisen romaanin päähenkilö on teini-ikäinen tyttö, jonka perhe on kotoisin Marokosta. Toisessa romaanissa 24-vuotias nainen kamppailee selviäkseen vihamielisessä kaupungissa tehden hanttihommia. Kolmannen romaanin kertojina ovat Balto-nimisen lähiöbaarin asiakkaat, joilla on jokaisella jotain pahaa sanottavaa baarin omistajasta. Guènen romaaneissa tulee esiin lähiöiden kääntöpuoli: ongelmista huolimatta ihmiset haluavat vain selviytyä arjessa mahdollisuuksiensa mukaan. Jos heille annetaan todellisia mahdollisuuksia opiskella ja tehdä töitä, he tarttuvat niihin.

Guène on lehtihaastatteluisissa kommentoinut siirtolaisnuorten asemaa Ranskassa. Hänen kokemuksensa mukaan virallinen Ranska suhtautuu heihin alentuvasti: ”Olette tasavallan lapsia, mutta äpäroitä. Olette tervetulleita tänne, mutta seuraavilla ehdoilla.” Hän mainitsee myös, että ranskalaisen kulttuurin rikkauudet ovat lähiönuorten tavoittamattomissa, eikä niillä ole mitään tekemistä heidän elämänsä kanssa. Samoin ranskan kieli on varattu eliitille, eikä siirtolaisnuoren pidä koskea siihen. Guène painottaa, että lähiöissä piilee valtavasti luovuutta ja tarvetta ilmaista itseään. (Ks. Burke 2006.) Guène onkin valinnut tyylilajikseen puhekielisen proosan, joka mukailee lähiöiden siirtolaisnuorten kieltä. Hän käyttää myös paikoin verlania eli slangia, joka yhdistelee ranskaa, arabiaa ja afrikkalaisia kieliä. Se perustuu sanaväännöksiin, joissa tavujen paikkaa vaihdetaan.

Vuoden 2005 mellakoita kommentoidessaan Guène on sanonut haastattelussa: ”En halua asettaa itseäni vastakkain niiden kanssa, jotka polttavat autoja. En tuomitse heitä lainkaan. Tuen heitä.” Guène kertoo olevansa onnekas, että hänellä on taito kirjoittaa ja ilmaista itseään helposti sanoilla. Tätä taitoa muilla siirtolaisnuorilla

ei välttämättä ole, joten he ilmaisevat itseään toisin. Guène jatkaa: ”Mellakoiden takana ei ollut poliittista sanomaa. Ne olivat raivon ilmaus, merkki siitä, että ihmiset ovat saaneet tarpeekseen, reaktio epäoikeudenmukaisuutta vastaan, ghettoistumisen tunnetta ja marginalisaatiota vastaan, viranomaisten ja poliisin vainoa vastaan ja niin edelleen.” (Ks. Wolfreys 2006.) Juuri tämä sanoman puute ja mellakoiden suunnittelemattomuus ovat Guènen mielestä ongelmallisia ja estävät siirtolaisnuoria tulemasta kuulluiksi. Lähiöiden asukkaat eivät Guènen mukaan edes tiedä, miten yhteiskunnallisiin asioihin voi yrittää vaikuttaa rauhanomaisesti. Hän peräänkuuluttaa nuorten poliittisen kasvatuksen tehostamista. Jos lähiönuoret äänestäisivät, he olisivat Guènen mukaan kiinnostava kansalaisryhmä poliitikoillekin. (Ks. Wolfreys 2006; Carpentier 2006.)

Guène ei säästele sanojaan kommentoidessaan poliitikkojen toimia vuoden 2005 marraskuisten mellakoiden jälkeen. Siinä missä hän itse näki ennen muuta tarpeen antaa uusia mahdollisuuksia lähiöiden ihmisille, poliitikot näkivät tarvetta vain puolustaa parempiosaisia vähäosaisia vastaan uusilla karkotuslaeilla ja sisäministeriön puolustusbudjetilla. Guène piti virheenä myös vuonna 2006 lanseerattua, alle 26-vuotiaita koskevaa työlakia, *contrat première embauche* (CPE). Se mahdollisti nuorten työntekijöiden helpomman irtisanomisen, ja sitä puolusteltiin työllisyyttä lisäävänä toimenpiteenä. Laki herätti vastustusta erityisesti yliopisto-opiskelijoiden keskuudessa, ja niinpä se kirjoitettiin uudelleen. Guène rinnastikin CPE:tä vastustavat protestimarssit ja lähiönuorten mellakat ja toi esiin, miten suuri merkitys oli opiskelijoiden sosiaalisella statuksella ja toisaalta selkeällä viestillä, joka oli osoitettu oikeaan osoitteeseen. Opiskelijoita kuunneltiin, lähiönuoria ei. Guène ei siis kannata sokeaa väkivaltaa vaan osoittaa, että yhteiskunnallinen vaikuttaminen vaatii kansalaistaitoja, joita lähiönuoret eivät syystä tai toisesta hallitse. Kiinnostavaa kyllä Guène korostaa, että mellakoissa on kyse taistelusta rikkaiden ja köyhien välillä, ei arabien ja valkoisten tai eri uskontokuntien välillä. (Ks. Wolfreys 2006.)

Paradis-lähiön äidit ja tyttäret

Faïza Guènen vuonna 2004 ilmestyneen esikoisromaanin *Kiffe kiffe demain* (*Hällä väliä huomisella*) päähenkilö on 15-vuotias Doria, joka asuu Paradis-lähiössä. Paradis voisi olla mikä vain Pariisin lähiöistä, joissa valtaosa asukkaista on siirtolaisia. Dorian vanhemmat ovat tulleet Ranskaan Marokosta 1980-luvulla. Romaanin alussa Dorian isä on juuri palannut Marokkoon ja mennyt siellä naimisiin nuoren naisen kanssa miespuolisen perillisen toivossa, sillä Dorian äiti Yasmina ei saanut enempää lapsia kuin esikoistyttänsä. Hylätty äiti on paitsi nolattu, myös huolissaan perheen toimeentulosta. Hän on lukutaidoton siivooja, ja sosiaalityöntekijät vierailevat usein Dorian ja Yasminan luona tarkkailemassa tilannetta. Koulussa ollaan huolestuneita Dorian sulkeutuneisuudesta, ja niinpä hänet lähetetään psykiatrille. Romaani koostuu Dorian päiväkirjamaisista, puhekielisistä merkinnöistä, joissa hän kommentoi arkisia sattumuksia ja keskusteluja kotona, naapurustossa, koulussa ja psykiatrilla.

Paradis on kaikkea muuta kuin paratiisi, mutta siitä huolimatta se on Dorian koti, jossa hän viihtyy. Nimi on kuitenkin selvästi ironinen, sillä lähiön asukkailla on paljon sosiaalisia ongelmia:

Äiti kuvitteli aina että Ranskassa on samanlaista kuin 60-luvun mustavalkoisissa elokuvissa. Niissä joissa söpö miesnäyttelijä tilittää muijalleen rööki huulessa jotain todella levotonta. [--] Joten kun äiti helmikuussa 1984 tuli isän kanssa Livry-Garganiin, se luuli että ne oli nousseet väärään laivaan ja erehtyneet maasta. Äiti on kertonut, että ensitöikseen tässä minimaalisessa kaksiossa se oksensi. Tiedä sitten oliko se merisairautta vai esimakua tulevaisuudesta tässä murjussa. (HVH, 16.)

Äiti näkee Eiffel-torninkin vasta kaksikymmentä vuotta myöhemmin, kun Doria vie hänet kymmenen kilometrin päähän Pariisiin sitä katsomaan.

Dorian läheisin ystävä Hamoudi on huumekauppias, samoin naapurin Zohra-tädin poika Youssef, joka joutuu vuodeksi vankilaan. Romaani antaa kuitenkin ymmärtää, ettei näillä nuorilla miehillä ole ollut todellisia mahdollisuuksia tehdä rehellistä työtä. He sekaantuvat jengien kautta rikollisuuteen, ennen kuin ehtivät kasvaa aikuisiksi:

Sääli ettei Hamoudi käynyt koulua loppuun. Vankilan takia. Se on kertonut, että sen kaverit sotki sen johonkin kuvioon mutta se ei halua sanoa mihin – ”sulla ei oo ikää”. Kun se pääsi ulos se jätti kaiken kesken, vaikka oli jo pitkällä. Ainakin abiluokalla. Kun näkee miten poliisit tekee Hamoudille ruumiintarkastusta ulko-ovella, ja kuulee miten ne kutsuu sitä ”pikku paskaksi” ja ”luuseriksi”, niin ajattelee ettei kytät tajua runoudesta mitään. (HVVH, 23.)

Hamoudi siteeraa usein ranskalaisen runouden villikkoo, Arthur Rimbaudia, josta tulee Doriankin suosikkirunoilija. Romaanin kuluessa Hamoudi rimpuilee irti rikollisesta elämästään ja löytää rakkauden kautta uutta toivoa elämäänsä. Doria sanookin: ”Myös rakkaus on tapa selviytyä.” (HVVH, 134.)

Doria huomaa jatkuvasti eroja naisten ja miesten asemassa ja oikeuksissa. Hän on katkera isänsä lähdöstä, vaikka kaipaakin häntä. Isä on tehnyt tyttärelleen selväksi, että hänen sukupuolensa on pettymys. Syntymäpäivänäänkin Doria pohtii, että jos hän olisi syntynyt pojaksi, isä ei olisi koskaan lähtenyt, vaan olisi rakastanut häntä enemmän. Doria ihmettelee pohjoisafrikkalaisten miesten tarvetta hakea vaimot kotimaastaan, vaikka vapaita naisia olisi tarjolla lähiössäkin. Onneksi Doria saa purkaa näitä tunteitaan psykiatrin kanssa, mistä on hänelle suurta apua.

Faïza Guène on haastatteluissa kommentoinut, että siirtolaismiehet käyttävät valtaa kotona ja alistavat vaimojaan, koska heillä ei ole valtaa kodin ulkopuolella. Hän korostaa, että siirtolaismiesten on vaikeampi tulla toimeen lähiöiden ulkopuolella kuin siirtolaisnaisten. Hän toivoo, ettei esimerkiksi sinänsä tärkeän ”Ni Putes Ni Soumises”-järjestön (”Ei huoria, eikä alistuneita”) toimintaa ymmärretä niin, että

siirtolaismiesten väkivaltaisuutta aletaan paisutella. Järjestö on tuonut esiin naisten alistaisen roolin lähiöissä ja perheväkivallan, jota he joutuvat kohtaamaan. Guène muistuttaa, että miehet integroituvat työnsä kautta edes jossain määrin ympäröivään yhteiskuntaan, mutta siirtolaisnaiset jäävät kouluttamattomina ja kielitaidottomina auttamatta ulkopuolelle. (Ks. Wolfreys 2006.) Guène on haastatteluissa korostanut äitien merkitystä nuorten kasvattajina ja kritisoinut politiikkaa, joka on jättänyt naiset integraation ulkopuolelle. Hän uskoo naisten olevan miehiä voimakkaampia ja pystyvämpiä löytämään ratkaisuja yhteisiin ongelmiin. (Ks. Carpentier 2006.)

Hällä väliä huomisella -romaanissa naapuruston naisten keskinäinen solidaarisuus kuvataan hauskasti ja kaunistelematta. Toisiaan auttaessaan naiset pönkittävät usein myös omaa egoaan ja tuovat esiin omaa suhteellista varallisuuttaan. Kaikesta huolimatta naisten keskinäinen huolenpito kuvataan arvokkaana osana lähiön omaa kulttuuria. Doriakin haaveilee isompana osallistuvansa avustusjärjestöjen toimintaan. Auttajien välityksellä naiset kuulevat myös toistensa asiat:

Naapurin Rachida, lähiön pahin juoruämmä kävi meillä yhtenä iltana. Se toi kolmekymmentä euroa ja ruokaa viikon varalle. Aina välillä täkäläiset antaa almuja, joista on ihan kivasti apua. Mutta parasta juoru-Rachidassa on se, että hyväntekeväisyyden lisäksi se tarjoilee viihdeuutisten remiksin Paradis-lähiön versiona. (HVVH, 131.)

Juuri Rachidalta Doria ja Yasmina kuulevat Samrasta, nuoresta naisesta, jota pidetään vankina kotonaan. Isä ja veli vahtivat Samraa ja haluavat valita hänen puolisonsa. Tyttö kuitenkin karkaa ja menee naimisiin ranskalaisen miehen kanssa. Isä kokee oman nimensä tahratun ja kunniansa loukatun ja halvaantuu kuullessaan uutisen. Doria ei ymmärrä, miksi mies ei osaa asettaa tyttärensä onnea oman kunniansa edelle. Hänen arvomaailmansa on jo huomattavasti modernimpi kuin ensimmäisen polven siirtolaisten, ja hän on omaksunut länsimaisen käsityksen rakkaudesta ja avioliitosta.

Virallinen sosiaaliapu kuvataan samaan tapaan kuin epävirallinenkin, eli sen hyvät ja huonot puolet tuodaan avoimesti esiin. Jotkut sosiaaliavustajat loukkaavat huomaamattaan Yasminan tunteita kommentoimalla asunnon ja sen emännän ulkonäköä. Toiset ovat tunteettomia ja robottimaisia kaavakkeiden täyttäjiä, toiset teennäisiä teeskentelijöitä, mutta joistakin Doria havahtuu huomaamaan aitoa välittämistä. Parasta sosiaaliavustajissa on se, että he saavat Yasminan menemään koulutukseen, joka alkaa luku- ja kirjoitustaidon oppimisella. Doria on ylpeä äidistään, joka nousee masennuksestaan uusien ystävien ja uuden työpaikan avulla:

Nykyään äiti ei ole enää niin ajatuksissaan. Se näyttää paremmalta. Se osaa jo lukea pari sanaa ja on todella ylpeä kun pystyy kirjoittamaan nimensä oikein. [--] Niin ja nyt se on aktiivinen ja vapaa eli jotain ihan muuta kuin ennen. Kun isä asui kotona ei tullut kuuloonkaan, että äiti olisi käynyt töissä, vaikka me oltiin miten peepaa. Naista ei nimittäin isän mielestä ole tarkoitettu myöskään työn tekoon. (HVV, 101.)

Doria ei menesty koulussa, ja koulu saakin osakseen raskasta kritiikkiä. Doria näkee, että osa opettajista on selvästi rasisteja. He eivät ole kiinnostuneita oppilaistaan, eivät usko heidän taitoihinsa ja lakkoilevat tuon tuostakin. Ranskan opettaja hermostuu, kun Doria ääntää Raamatun Jobin nimen englantilaisittain eikä ranskalaisittain: ”Sinun takiasi rrrranskalainen kulttuuriperrrintö virrruu koomassa!” (HVV, 134.) Dorian kuvaus tilanteesta ironisoi opettajan liioiteltua reaktiota ja tuo samalla esiin, ettei Doriaa kiinnosta ranskalaisen kulttuuriperinnön vaaliminen tuon taivaallista. Hän poimii omat idolinsa kansainvälisestä kulttuurista, joka häntä ympäröi: välillä ranskalaisesta (Rimbaud), välillä pohjoisafrikkalaisesta (Tahar Ben Jelloun) ja välillä amerikkalaisesta viihdeteollisuudesta (TV-sarjan komea Jarod).

Romaanin lopussa kaikki on paremmin. Äidillä on uusi työ ja itsenäisempi elämä, ja Hamoudi on löytänyt rakkauden ja irtautunut rikollisesta menneisyydestään. Doria ei enää käy terapiassa, koska siihen

ei ole tarvetta. Hän opiskelee kampaajaksi ja viettää pääosin aikaansa uuden, ”kiltin ja älykkään” (HVH, 162) poikaystävänsä Nabilin kanssa. Kaikki tuntuu olevan kohdallaan. Romaani loppuu pieneen palopuheeseen, jonka voi nähdä suorastaan ennakoivan vuoden 2005 mellakoita:

Mitä muuta mä voin enää pyytää? Luulitteko, että mä vastaan: ”en mitään”? No en, multa puuttuu vielä vaikka mitä. Täällä pitäis muuttaa vielä monta asiaa... Hei hyvä idea. Miksen menis mukaan politiikkaan? [--] Minä johdan Paradis-lähiön kapinaa. Sanomalehdet otsikoivat. ”Doria herätti lähiön” tai ”Lähiöiden esitaistelija sai kansanjoukot liikkeelle.” Mutta siitä ei tulekaan väkivaltaista kapinaa niin kuin Viha-elokuvassa, joka ei pääty erityisen hyvin. Siitä tulee älykäs kapina vailla väkivallan häivää, ihmiset nousee kapinaan saadakseen tunnustusta, joka ikinen. Elämässä on muutakin kuin räppi ja futis. Kuten Rimbaud mekin kannetaan sisällämme ”kurjien nyhyhke, kirottujen huuto”. (HVH, 163–164.)

Doria viittaa tässä Mathieu Kassovitzin elokuvaan *La haine* (1995, *Viha*), joka kuvaa lähiöistä nousevaa mellakointia sen jälkeen, kun poliisi on hakannut yhden lähiön pojista. Nuorten miesten ja poliisin keskinäinen kunnioituksen puute onkin elokuvassa keskeisessä osassa. Koston kierre ja säälimättömän realistinen kuvaus tekevät elokuvasta synkän ja pessimistisen.

Fäiza Guènen esikoisteos onkin huomattavasti positiivisempi puheenvuoro ranskalaisessa siirtolaiskeskustelussa. Sen tärkeimpänä antina voidaan pitää juuri lähiöelämän demonisuuden purkamista. Teinityön silmin nähtynä pahamaineinen lähiö on vain koti ja ihmiset tavallisia naapureita. Samantapaisen vaikutuksen teki ruotsalaisen Marjaneh Bakhtiarin (s. 1980) romaani *Mistään kotosin* (*Kalla det vad fan ni vill*, 2005), joka kuvaa iranilaisen Baharin silmin humoristisesti siirtolaisten ja valtaväestön suhteita. Guène itse on maininnut esikuvakseen amerikkalaisen J. D. Salingerin (1919–2010) klassikon *The Catcher in the Rye* (1951, *Sieppari ruispellossa*), joka myös lähestyy koko yhteiskuntaa

nuorison näkökulmasta (ks. Silber 2006). Siirtolaistaustainen Doria on teinitytön murheineen ja iloineen sympaattinen ja tarkkanäköinen kertoja, jonka arkinen näkökulma on tuore ja arvokas.

Tulevaisuus oleskeluluvan varassa

Guènen seuraava romaani *Du rêve pour les oufs* vuodelta 2006 on huomattavasti edellistä synkempi, vaikka sitä lukiessa saa myös nauraa. Romanin nimi on vaikea kääntää. *Ouf* on verlania ja se on väännös sanasta *fou* eli hullu. Päähenkilön nimi Alhème tarkoittaa samaa kuin ranskan sana *rêve* eli uni tai unelma. Näin ollen nimi kääntyisi suurin piirtein ”Unelmalta hulluille”. Romanissa 24-vuotias Alhème ei ole saanut Ranskan kansalaisuutta, koska – toisin kuin Doria – hän ei ole syntynyt Ranskassa, vaan Algeriassa. Joka kolmas kuukausi hänen on mentävä poliisiasemalle uusimaan oleskelulupansa. Alhème elättää perheensä, johon kuuluvat aiovammasta kärsivä isä ja teini-ikäinen veli Foued. He asuvat Ivryssä, Pariisin lähiössä, joka todella on olemassa. Isä muutti Ranskaan jo nuorena, mutta Alhème ja Foued seurasivat perässä vasta äitinsä kuoleman jälkeen, kymmenen vuotta ennen romanin tapahtumia. Alhème muistaa hyvin myös Algerian, mutta ei halua palata sinne vaan tuntee sen jo vieraaksi.

Virallisten tietojen mukaan vuosina 1947–1953 saapui jopa 740 000 siirtolaista Pariisiin Algeriasta, joka oli silloin vielä osa Ranskaa. Kulttuurintutkija Andrew Husseyn mukaan siirtolaisiin suhtauduttiin heti epäilevästi: kantäväestö syytti heitä rikollisuudesta ja kyseenalaisti heidän hygieniansa sekä islamin yhteensopivuuden eurooppalaisen sivilisaation kanssa. Algerian sota 1954–62 pahensi ristiriitoja ja johti lopulta siihen, että poliisi vainosi algerialaisia Pariisin kaduilla. Hussey kuvailee, kuinka vuonna 1961 poliisi tappoi lukuisia algerialaisia mielenosoitusten yhteydessä ja heitti heidän ruumiinsa Seineen. Seuraavana vuonna Algeria itsenäistyi, mutta poliisin ja algerialaisten

siirtolaisten suhteet jäivät tulehtuneiksi. Algerian sisällissodan aikana vuonna 1995 Pariisin metrossa räjäytetty pommi tappoi kahdeksan ihmistä ja haavoitti 84:ää. Tapaus lisäsi kantaväestön vihamielisyyttä algerialaisia kohtaan. Hussey sitoo vuoden 2005 siirtolaismellakat samaan jatkumoon pariisilaisen mielenosoitus- ja vallankumousperinteen kanssa tutkiessaan Pariisin salattua alaluokkien historiaa. (Hussey 2006, 395–399, 425–430.)

Alhèmen katkeruus välittyy joskus väsyneenä murheena, mutta pääosin ironiana ja mustana huumorina. Hän on tottunut vastoinkäymisiin eikä odota muutosta. Oleskeluluvan uusiminen ei ole helppoa, vaan siirtolaiset jonottavat poliisiprefektuurin edessä aamuyöstä alkaen. Joukossa on myös vauvoja ja vanhuksia:

Niin kuin joku sanoisi, minusta on tullut täydellinen integraation mallitapaus. Melkein ranskalainen. Varustuksesta ei puutu muuta kuin se typerä taivaansininen, muovitettu paperinpala, joka on leimattu rakkaudella ja hyvällä maulla, kuuluisalla french touchilla. Se pieni juttu antaisi minulle oikeuden kaikkeen, eikä minun tarvitsisi joka kolmas kuukausi herätä aamukolmelta jonottamaan prefektuurin eteen kylmään vain voidakseni uusia oleskeluoikeuteni taas kerran. (DRPLO, 61.)¹⁵

Maasta karkottamisen uhka on romaanissa jatkuvasti esillä. Erityisen huolissaan Alhème on huomattessaan pikkuveljensä sotkeutuneen lähiön ”isojen poikien” rikollisiin puuhiin. Alhème joutuu jalkautumaan lähiön pahamaineisten nuorten miesten puheille pelastaakseen veljensä. Miehet onneksi ymmärtävät hänen pelkonsa karkotuksista ja jättävät veljen rauhaan. Alhème vie isänsä ja veljensä romaanin lopussa matkalle kotikylään Algeriaan, koska hän haluaa veljen ymmärtävän, mitä karkotus merkitsisi: ”Tunnen, että pikkuveljeni arvostaa täällä

15. Comme dirait l'autre, je suis devenue un parfait modèle d'intégration. Presque française. Il ne manqué à la panoplie que ce stupide bout de papier bleu ciel plastifié et tamponné avec amour et bon goût, la fameuse French touch. Cette petit chose me donnerait droit à tout et me dispenserait de me lever à 3 heures du matin chaque trimestre pour aller faire le queue devant la prefecture, dans le froid, pour obtenir un énième renouvellement de séjour. (DRPLO, 61.)

olemista. Samalla toivon hänen ymmärtävän, ettei hänen paikkansa ole Afrikassa. Toivon, että palattuamme hän rauhoittuu, koska karkotukset huolestuttavat minua koko ajan enemmän.” (*DRPLO*, 205.)¹⁶ Juuri ennen matkaa Alhème järkyttyy lukiessaan lehdestä, että hänen ihas- tuksensa Tonislav on karkotettu Ranskasta Serbiaan aivan yllättäen.

Samalla kun Guène pureutuu siirtolaisten pelkoihin ja arjen on- gelmiin entistä vakavammin, tuo *Du rêve pour les oufs* nuoren siir- tolaisnaisen lähemmäs lukijaa arkipäiväistämällä nuoren ongelmat. Alhème viettää aikaa ystäviensä Lindan ja Nawelin kanssa, kirjoittaa tarinoita ja haaveilee rakkaudesta, kuten kuka tahansa nuori nainen. Hän kulkee Pariisin kaduilla ja istuskelee kahviloissa katselemassa ohi- kulkijoita. Alhèmen algerialaiset juuret ovat yhtä tavallinen osa häntä kuin työskentely kenkäkaupassa. Alhème kantaa kunnioitettavasti vastuuta isästään ja veljestään pienen palkkansa turvin. Niinpä hänen kohtaamansa rasismi ja eri viranomaisten osoittama syrjintä on helppo kokea vääräksi. Alhème on lähiössä asuva muslimi, mutta hän ei ole outo ja erilainen, vaan samastuttava ja arkipäiväinen.

Guène lopettaa romaaninsa kuvaamalla Alhèmea juhlimassa Parii- sin yössä Tropical Clubissa, ennen kuin hän päätyy taas jonottamaan papereittensa uusimista: ”Lähestyn jonoa. Aina nämä samat väsyneet hahmot. Nämä kyllästyneet ihmiset. Nämä ulkomaalaiset, jotka saa- puvat aamunkoitossa saadakseen lippunsa. Kello on 6 aamulla ja seison prefektuurin edessä.” (*DRPLO*, 211.)¹⁷ Alhème on Guènen romaanien sankarittarista kenties koskettavin ja uskottavin juuri siksi, että hänen puheessaan mustaan huumoriin yhdistyy surumielisyys.

16. ”Je sens que mon petit frère apprécie d’être là, mais j’espère qu’il comprend aussi que sa vie n’est pas au bled et qu’il se calmera en rentrant, parce que les expulsions m’inquiètent de plus en plus.” (*DRPLO*, 205.)

17. Je m’approche de la file d’attente. Toujours ces mêmes figures fatiguées. Ces gens lasses. Ces étrangers qui viennent à l’aube pour un ticket. Il est 6 heures du matin et je suis devant la préfecture.” (*DRPLO*, 211.)

Kirjavaa väkeä Balto-baarissa

Tuoreimmassa romaanissaan *Les gens du Balto* (2008, ”Balton porukka”) Guène jakaa puheenvuoron usealle erilaiselle kertojalle, joista kukin saa vuorollaan kertoa tapahtumista omasta näkökulmastaan. Balto on tyypillinen lähiöbaari ja jokainen kertojista sen asiakas. Romaanin aloittaa baarin omistaja Jojo, joka makaa verilammikossa Balton lattialla. Romaani onkin omalaatuinen dekkari, jonka lopussa paljastuu, kuka hänet murhasi. Tarinan myötä syntyy mielikuva koko lähiöstä, sen asukkaista ja ihmissuhteista.

Lähes kaikki kertojat ovat siirtolaistaustaisia, mutta he ovat myös kaikkea muuta: teini-ikäisiä rakastavia, masentuneita työttömiä, ahkeria työntekijöitä, kehitysvammaisia koululaisia... Olennaista onkin juuri heidän yksilöllisyytensä. Kertojat eivät muodosta kasvotonta, homogeenista massaa, vaan jokaisen tarina on erilainen. Heitä yhdistää vain asuinpaikka, Balton kuppila ja halveksunta sen rasistista isäntää, Jojoa, kohtaan. Samalla henkilöt ovat kuitenkin myös karikatyyrejä, sillä heidät on muovattu humoristisella liioittelulla. Surumielisen ja realistisen Alhèmen jälkeen Guène marssittaakin näyttämölle huvittavan henkilökaartin epätodellisessa tilanteessa.

Balton kuppila sijaitsee Joigny-les-Deux-Bouts'ssa, joka on kirjan mukaan paikallisjunan eli RER:n loppupäässä, ”paikassa, jonne teillä ei taatusti ole mitään asiaa” (*GB*, 8). 4 500 asukkaan kylästä on puolen-toista tunnin matka Pariisiin. Asukkaat eivät viihdy Joigny-les-Deux-Bouts'ssa vaan haikailevat Pariisiin tai jonnekin, missä tapahtuu jotakin kiinnostavaa. Jojon murhaa ei pidä kiinnostavana kukaan, vaan kaikkia poliisin kysymykset tuntuvat vain kyllästyttävän. Asukkaat kertovatkin kuulijalleen – välillä lukijalle suoraan, välillä äänettömälle ja näkymättömälle poliisille – omista haaveistaan ja arkisista vaivoistaan.

Ensimmäisen ja toisen polven siirtolaisten välisten arvojen ja asenteiden kuilu nousee Guènen romaaneissa usein esiin lasten ja vanhempien suhteissa, niin myös teoksessa *Les gens du Balto*. Teini-ikäiset arabikaksoset Nadia ja Ali Chacal kertovat äidistään ja hänen asenteistaan suhteessa ranskalaisiin:

Aina sanomassa, että pitää olla hillitysti, käyttäytyä kuten kutsuvieraat, ei herättää huomiota, koska tämä ei ole meidän maamme. Totta, ei olekaan hänen. Mutta meidän maamme on! Mitä! Me ollaan synnytty täällä! Jos hän haluaa pysyä kutsuvieraana, se on hänen asiansa, mutta minä, anteeksi vain, minä olen kotonani, jopa täällä maalla. (GB, 49.)¹⁸

Nuoret toisen polven siirtolaiset eivät ymmärrä vanhempien kiitollisuutta ja nöyrää asennetta Ranskaa kohtaan. He näkevät uuden kotimaansa omana leikkikenttänään, jolta heitä on turha hätistellä pois.

Perinteisen dekkarin tapaan jokainen henkilö on vuorollaan epäilyksen alainen. Armeniasta kotoisin oleva Yéva pyrkii saamaan koko perheensä, miehensä, itsensä ja kaksi poikaansa näyttämään syyttömiltä poliisin silmissä. Vaikka Yéva on ensimmäisen polven siirtolainen, hän kritisoi avoimesti ranskalaista oikeusjärjestelmää, jossa köyhät joutuvat hänen mielestään heti syytetyn penkille, kun jotakin sattuu. Hän kysyy poliisilta:

Hyvä herra poliisi, rauhoitelkaa minua... Olemmehan me täällä totuuden ja oikeudenmukaisuuden maassa? Ranskassa? Isolla R:llä, niin kuin minä kuvittelin nuoruudessani? [--] Varmaa on se, että vaikka olisimme ihmisoikeuksien maassa, emme taatusti ole köyhien ihmisten oikeuksien maassa. Jos mulla olisi hynää, olisin muualla kuin täällä, olisin kaukana tästä epäonnistujien kaupungista. Enkä olisi myöskään sekaantunut kaikkeen tähän. (GB, 149–150.)¹⁹

18. Toujours en train de dire qu'il faut rester discrets, se comporter comme des invités, pas faire d'histoires, parce que c'est pas notre pays. Elle, d'accord. Mais nous, c'est notre pays! Comment! On est nés ici! Si elle veut rester invitée, c'est son boucan, mais moi, pardon, je suis chez moi, même dans c'te campagne. (GB, 49.)

19. Lieutenant chéri, rassurez-moi... On est bien ici dans le pays de la vérité et de la justice? La France? Avec un F majuscule comme j'imaginai dans ma jeunesse? (...) Ce qui est sûr, c'est qu'on est peut-être au pays des droits de l'homme mais certainement pas au pays des droits de l'homme pauvre. Si j'avais du fric, je serais ailleurs qu'ici, loin de cette ville de ratés, et par conséquent, je serais pas mêlée à tout ça. (GB, 149–150.)

Lopulta rikos ratkeaa. Kaikkien halveksima rasisti kuolee lopulta omien lapsuuden traumojensa vuoksi, jotka kenties osaltaan selittävät hänen epämiellyttävää luonnettaankin. Baarin omistajan maahanmuuttajia kohtaan tuntema viha kääntyy myös häntä itseään vastaan. Epäilyksenalaiset asukkaat sen sijaan osoittautuvat viattomiksi hänen kuolemaansa ja näyttäytyvät – tässäkin Guènen romaanissa – tavallisina köyhinä ihmisinä, arkisine iloineen ja suruineen.

Taidetta lähiöelämästä

Faïza Guène on esikoisromaanistaan lähtien ollut paljon julkisuudessa. Hän on esiintynyt usein radiossa ja televisiossa ja kertonut näkemyksiään lähiöistä ja siirtolaisista seminaareissa ja luennoilla. Hänen lyhytelokuvansa ja kirjansa käsittelevät kaikki lähiöelämää ja pyrkivät korjaamaan median vääristämää kuvaa, jota Guène kutsuu ”ällöttäväksi, myyttiseksi representaatioksi” lähiöistä. (Ks. Burke 2006.) Guène käyttää hyväkseen myös internetin mahdollisuuksia saada äänensä kuuluviin, kuten Facebookia ja YouTubea, jotka toimivat vuorovaikutuskanavana kirjailijan ja lukijoiden välillä.²⁰

Faïza Guènesta on haluttu mediassa tehdä lähiöiden äänitorvi, mitä hän itse ensin vastusti. Hän korosti haastatteluissa kirjoittavansa fiktiota eikä poliittisia pamfletteja. Toisaalta Guène on useassa haastattelussa todennut, ettei lähiöiden nuorille yleensä anneta puheenvuoroa, joten hän kokee velvollisuudekseen käyttää hyvin jokainen mahdollisuus, joka hänelle annetaan (ks. Carpentier 2006). Ranskalaisen *Elle*-lehden haastattelussa vuonna 2006 Guène huomautti, että on tärkeää, että lähiöiden nuoret naiset ottavat puheenvuoron sanoakseen jotain muutakin kuin: ”Minut on raiskattu!” (ks. Silber 2006). Siirtolaisnainen

20. *Les gens du Balto* -romaanilla on oma nettisivustonsa www.faiza-guene-lesgens-dubalto.fr, jonka kautta voi lukea otteita romaanista, hankkia tietoa kirjailijasta ja lähettää hänelle sähköpostia. Skyrockin kautta voi käydä katsomassa Guènen lyhytelokuvia osoitteessa <http://revepourlesoufs.skyrock.com>.

esitetään mediassa useimmiten uhrina. Samalla Guène muistuttaa olevansa taiteilija, vaikka kuvaakin alistettua kansanryhmää: ”Siinä missä Claude Chabrol teki elokuvia porvaristosta, koska se oli hänen juttunsa, minä kirjoitan lähiöiden elämästä.” (Ks. Carpentier 2006.)

KIRJALLISUUS

- ALDRICH, ROBERT 1996. *Greater France. A History of French Overseas Expansion*. New York. St Martin Press.
- BAKHTIARI, MARIANEH 2007. *Mistään kotosin*. (Kalla det vad fan ni vill, 2005.) Suom. Leena Peltomaa. Helsinki. Otava.
- BEN JELLOUN, TAHAR 2007. *Lähtö*. (Partir, 2006.) Suom. Annikki Suni. Jyväskylä. Gummerus.
- BURKA, JASON 2006. "Voice of the suburbs." – *The Observer* 23.4. www.guardian.co.uk/books/2006. Haettu 5.1.2009.
- CARPENTIER, MÉLANIE 2006. "Prendre la parole." *Evene.fr* Septembre 2006. www.evene.fr Haettu 5.1.2009.
- GUÈNE, FAÏZA 2005. *Hällä väliä huomisella*. (Kiffe kiffe demain, 2004.) Suom. Reita Lounatvuori. Helsinki. Like. (HVH)
- GUÈNE, FAÏZA 2006. *Du rêve pour les oufs*. Paris. Hachette. (DRPLO)
- GUÈNE, FAÏZA 2008. *Les gens du Balto*. Paris. Hachette. (GB)
- GUÈNE, FAÏZA. *Rien que les mots*. Elokuva. Näyte osoitteessa. <http://revepourlesoufs.skyrock.com>, www.faiza-guene-lesgensdubalto.fr
- HUSSEY, ANDREW 2007. *Paris. The Secret History*. (Alk. 2006.) London. Penguin Books.
- JOHANSSON, MARJUT 2008. "Raphaël Confiant, kreolikirjailija." – *Tärinoiden paluu – Esseitä ranskalaisesta nykykirjallisuudesta*. Toim. Päivi Kosonen & Hanna Meretoja & Päivi Mäkirinta. Helsinki. Avain. 279–286.
- KASSOVITZ, MATHIEU 1995. *Viha*. (La Haine.) Elokuva. Les Productions Lasennec, Studio Canal, La Sept Cinema, Kasso Inc. Productions.
- KOSONEN, PÄIVI & MERETOJA, HANNA & MÄKIRINTA, PÄIVI (toim.) 2008. *Tärinoiden paluu – Esseitä ranskalaisesta nykykirjallisuudesta*. Helsinki. Avain.
- MAURIN, ERIC 2004. *Le ghetto français. Enquête sur le séparatisme social*. Paris. Editions du Seuil.
- PAXTON, ROBERT O. 2009. "Can You Really Become French?" – *The New York Review of Books* April 9–29, Volume LVI, Number 6.
- ROSELLE, MIREILLE 2002. "French bidonvilles around 1960s Paris." – *The Hieroglyphics of Space. Reading and experiencing the modern metropolis*. Toim. Neil Leach. London ym. Routledge. 247–259.
- SALINGER, J.D. 2004. *Sieppari ruispellossa*. (Catcher in the Rye, 1951) Suom. Arto Schroderus. Helsinki. Tammi.
- Sarkozy racailles 26 octobre 2005 Argenteuil*. YouTube. Haettu 1.2.2009
- SILBER, ANTOINE 2006. "Une journée avec Faïza Guène." – *Elle* 28, août.
- VAVASSEUR-DESPERRIERS, JEAN 2000. *La nation, l'Etat et la démocratie en France au 20e siècle*. Paris. Armand Colin.

- WIEVIORKA, MICHEL 1992. *La France raciste*. Paris. Editions du Seuil.
- WOLFREYS, JIM 2006. "I think they've identified the wrong war. They think it's between whites and Arabs. But above all, it's a war between rich and poor." – *Socialist Review* May. www.socialistreview.org.uk Haettu 5.1.2009.
- YLI-PARKAS, HANNE 2009. "Suomalaislähiöt muuttumassa painekattiloiksi." – *Turun Sanomat* 6.1.

POHJOIS-AMERIikka



Stereotypioista itseilmaisuuksiin – kiinalais-amerikkalainen kirjallisuus ja valkoinen kansakunta

”Kiinalais-amerikkalaiset, kun yritätte ymmärtää kiinalaisuuttanne, miten erotatte sen, mikä on kiinalaista, siitä, mikä liittyy lapsuuteen, köyhyyteen, mielenterveydellisiin ongelmiin, perheeseen, äitiin, joka väritti kasvuvuosianne kertomuksillaan? Mikä tulee kiinalaisesta perinteestä ja mikä elokuvista?” Näin kysyy Maxine Hong Kingston (1976, 13) kuuluisassa omaelämäkerrallisessa teoksessaan *The Woman Warrior. Memoirs of a Girlhood Among Ghosts* (1976, ”Naissoturi: tyttöinä muistelmia haamujen parissa”). Kingstonin äidillä oli tapana kertoa tyttärelleen kiinalaisia tarinoita, puhua legendoista ja myyteistä, eikä kiinalais-amerikkalainen tytär aina tiennyt, mikä tarinoissa oli totta ja miten niihin tulisi suhtautua. Yllä oleva lainaus saa meidät ajattelemaan ensimmäisen polven siirtolaisia ja heidän lapsiaan, faktaa ja fiktiota, henkilöhistoriaa ja etnisyyttä. Kingstonin vanhemmat olivat Yhdysvaltoihin muuttaneita kiinalaisia (isä 1920- ja äiti 1930-luvulla), ja hän itse syntyi Yhdysvalloissa vuonna 1940. Siten Kingston on kahden erilaisen kulttuurin ja kielen kasvattina erilaisessa asemassa kuin

vanhempansa: vanhemmat katsoivat edelleen kohti Kiinaa, kun taas lapset suuntautuivat kohti amerikkalaista tulevaisuutta.

Lainauksen jälkimmäinen kysymys, mikä tulee kiinalaisesta perinteestä ja mikä elokuvista, johdattaa minut pohtimaan etnisen vähemmistön perinnettä ja itseilmaisua suhteessa siihen tapaan, miten enemmistö on heitä kuvannut. Mitä vähemmistön edustajana oleminen tarkoittaa? Kuinka se liittyy ”rotuun”, kulttuuriin, kieleen ja kansalliseen? Tämä artikkeli jakaantuu kahteen osaan: alkuosassa esittelen sitä, kuinka kiinalaisia ja kiinalais-amerikkalaisia on kuvattu Yhdysvalloissa, ja toisessa osassa kuvailen kiinalais-amerikkalaisen kirjallisuuden historiaa ja keskeisiä kirjailijoita. Nämä liittyvät kiinteästi yhteen, sillä esimerkiksi valkoisen populaarikulttuurin tapa kuvata ”orientaalisia”, itämaisia, ihmisiä on vaikuttanut kiinalais-amerikkalaisten kirjailijoiden itseilmaisuuksiin ja kiinalais-amerikkalaisen kirjallisuuden muodostumiseen (ks. Yin 2000, 8). Kirjailijat ovat halunneet haastaa valkoisen kulttuurin luomat stereotyyppit ja muuttaa valkoisen enemmistön vanhoja ajattelutapoja. Siksi tarkastelen kiinalais-amerikkalaista kirjallisuutta nimenomaan suhteessa valkoiseen kansakuntaan ja stereotyyppioihin. Kuvaamistavat, representaatiot, ovat olleet aasialais-amerikkalaisille erityisen tärkeä kysymys, sillä he ovat olleet amerikkalaisessa kulttuurissa yhtäältä näkymättömiä ja toisaalta tahtomattaan liiankin kuvattuja stereotyyppioiden tasolla (Li 1998, 52). Tarkastelen stereotyyppioita ensinnäkin suhteessa niin sanotun amerikkalaisen orientalismin perinteeseen eli siihen, kuinka aasialaisia ja kiinalaisia on Yhdysvalloissa eri aikoina kuvattu, ja toiseksi aasialais-amerikkalaiseen tutkimukseen, joka on purkanut orientalistista perinnettä.

Toki kiinalais-amerikkalainen kirjallisuus on paljon muutakin kuin orientalismin ja valkoisen katseen haastamista, mutta koska valkoisen yhteiskunnan rasistiset asenteet ovat vaikuttaneet suuresti kiinalais-amerikkalaisten arkitodellisuuteen, niin tietyt teemat ovat olleet heidän kirjallisuudessaan vahvasti esillä. Silti kiinalais-amerikkalaisia kirjailijoita, kuten muidenkaan etnisten vähemmistöjen kirjailijoita, ei pitäisi lähestyä vain ”oman yhteisönsä” edustajina, jotka toimivat yhteisönsä puolestapuhujina sekä esittävät yhteisöstään ”autenttista”

kuvaa ja oikaisevat väärinkäsityksiä. Tällainen lähestymistapa tarkoittaisi, että etnisten kirjailijoiden teoksilla olisi pääasiassa sosiokulttuurista arvoa historiallisina dokumentteina – ja että ne kuvaisivat suoraan ”todellisuutta”.

Kiinalais-amerikkalaista kirjallisuutta ei ole juurikaan käännetty suomeksi.¹ Harvoista suomennoksista voisi mainita Kiinasta Yhdysvaltoihin eri vuosikymmeninä muuttaneiden Lin Yutangin², Ha Jinin ja Qiu Xiaolongin tuotannon, kuten myös Amy Tanin muutamat teokset ja Tess Gerritsenin valkoiseen yhteiskuntaan sijoittuvat dekkarit.

Etninen vähemmistö ja valkoinen kansakunta: stereotypiat ja valta

Kiinalais-amerikkalaiset ovat osa isompaa aasialais-amerikkalaisten vähemmistöryhmää. Nämä puolestaan ovat etniseltä taustaltaan hyvinkin erilaisia, sillä aasialais-amerikkalaisiin lasketaan kuuluviksi ne, joiden syntyperä on Aasiassa, kuten Kiinassa, Japanissa, Koreassa, Filippiineillä, Intiassa ja Pakistanissa. Termiä ”aasialais-amerikkalainen” alettiin käyttää identiteettikategoriana 1960-luvulla, Yhdysvalloissa käynnistyneen voimakkaan etnisen (poliittisen) aktivismin myötä. Tuolloin eri vähemmistöt, kuten afrikkalais-amerikkalaiset, alkupe räisasukkaat, latinot ja myös aasialais-amerikkalaiset, alkoivat puhua syrjinnästä ja kansalaisoikeuksista. Termillä ”aasialais-amerikkalainen” haluttiin korvata aiemmat nimitykset, kuten ”itämainen” tai ”keltainen” (Koshy 2000, 472). Etniset vähemmistöt halusivat näin määritellä itse itsensä sen sijaan, että valkoinen enemmistö nimeäisi ja määrittelisi heidät valtakulttuurin näkökulmasta. Ylipäänsä 1960-luvulla erilaiset

1. Tämän artikkelin kirjalliset lainaukset ovat omia suomennoksiani, ellei toisin mainita.
2. Kiinankielisistä nimistä olen pyrkinyt käyttämään lähdekirjallisuutteni kirjoitusasuja. Yleisesti ottaen noudatan vallitsevaa pinyin-kirjoitusasua. Kiinan kielessä sukunimi kirjoitetaan ennen etunimeä, ja noudatan tätä muotoa, kun kyseessä ovat kiinalaiset kirjoittajat.

etniset ja seksuaaliset vähemmistöt alkoivat liikehtiä Yhdysvalloissa, ja aasialais-amerikkalaisuuden nousu on osa tätä vähemmistöjen poliittista esiinmarssia ja järjestäytymistä. Vähemmistöön kuulumisessa olikin nyt kyse positiivisesta samastumisesta johonkin vähemmistöryhmään sen sijaan, että se olisi vain leimannut yksilön kielteisellä tavalla marginaalin edustajaksi. Yleistermin ”aasialais-amerikkalainen” ja pienemmän ryhmän kuten ”kiinalais-amerikkalainen” välillä on kuitenkin myös jännitteitä: yleistermi voi häivyttää eroja eri ryhmien välillä, mikä voi johtaa yleistykseen, ja tästä syystä eräät tutkijat välttävät yleistermin käyttöä. (Ks. Grice ym. 2001, 134.)

Itse asiassa kiinalais-amerikkalainenkaan vähemmistö ei ole kovin yhtenäinen, sillä kiinalaisia siirtolaisia on eri aikoina tullut Yhdysvaltoihin Manner-Kiinasta, Hong Kongista ja Taiwanista, ja siirtolaisten väliset kulttuuriset ja kielelliset erot ovat siten olleet suuria (luokkaan ja sukupuoleen liittyvistä eroista puhumattakaan). Vuoden 2006 tilastojen mukaan aasialais-amerikkalaiseksi itseään kutsuvia oli maassa 4,4 % (13,1 miljoonaa) ja valkoisia 73,9 % (221 miljoonaa); vuonna 2000 kiinalaissyntyisiä oli 2,2 miljoonaa. Vuonna 2006 kotikielensä aasialaisia ja Tyynenmeren alueen kieliä kertoi puhuvansa 3 % ja englantia 80,3 % (US Census Bureau 2006, 2000). Vertailun vuoksi kerrottakoon, että vuonna 1890 maassa oli hiukan yli 100 000 kiinalaista ja vuoteen 1940 mennessä enää vain 57 000 kiinalaissyntyistä (Hoobler, 1994, 1937). Siirtolaisuuslakien muuttuessa väkiluku kasvoi, joten vuonna 1950 heitä oli jo 120 000 (Yin 2000, 161).

1960-luvulla – etnisen liikehännän ja uusien siirtolaisuuslakien aikaan – maahan saapui suuri määrä aasialaisia siirtolaisia, mutta kiinalaisten maahanmuutto alkoi jo 1800-luvun puolivälissä. Yinin (2000, 13) mukaan sen taustalla olivat lukuisat ongelmat Kiinassa, kuten sisällissodat, taloudelliset vaikeudet, verotus, muutokset Kiinan siirtolaisuuslaeissa ja paikallisen kaupankäynnin ongelmat. Lisäksi halvat laivaliput, tehokas laivaliikenne ja uutiset Yhdysvaltain kultakentistä houkuttelivat monia lähtemään siirtolaiseksi ”Kultaiselle vuorelle”, kuten Yhdysvaltoja alettiin Kiinassa kutsua. Monet suuntasivatkin

ensin Kalifornian kultakentille työntekoon, myöhemmin rautateille, maatiloille ja palveluammatteihin.

Kiinalaiset siirtolaiset olivat pääasiassa miehiä, sillä Kiinan lait estivät suurelta osin naisten maastamuuton ja myöhemmin Yhdysvaltain siirtolaisuuslait estivät naisten maahantulon. Esimerkiksi vielä vuonna 1900 kiinalaismiesten ja -naisten suhde oli New Yorkissa 50:1 ja Kaliforniassa 12:1 (Yin 2000, 30–31). Eipä ihme, että Chinatownien kiinalaisyhteisöjä kutsuttiin ”poikamiesyhteisöiksi”. Osalla tosin oli vaimo ja lapsiakin Kiinassa. Monien valkoisten mielestä tällainen poikamiesyhteisö oli uhka amerikkalaisen moraalin ja perhe-elämän ihanteille, ja kiinalaismiesten nähtiin viettävän kyseenalaista elämää, johon kuuluivat vierailut oopiumiluolissa, uhkapelipaikoissa ja bordelleissa (Shah 2001, 12–13). Louis Chun (1915–70) romaani *Eat a Bowl of Tea* (1961, ”Syö kulhollinen teetä”) kuvaa myöhempää, toisen maailmansodan jälkeistä poikamiesyhteisöä New Yorkin Chinatownissa: ravintoloissa ja pesuloissa vuosikymmeniä työskennelleet vanhat miehet pelaavat iltaisin mahjongia, ja yhteydet Chinatownin ulkopuolelle ovat vähäiset, kuten myös Kiinassa yhä asuviin vaimoihin. Poikamiesyhteisön rauhaa tulee häiritsemään Kiinasta päähenkilö Lee Gongin tytär Mei Oi, jolle järjestetään aviomies, ja romaani loppuu lupaukseen toisenlaisesta kiinalais-amerikkalaisesta elämästä, jossa uusi sukupolvi tekee asiat toisin.

Kiinalaisnaisten pieni määrä vaikutti merkittävästi kiinalaisyhteisön kasvuun, sillä se esti perheiden perustamisen Yhdysvalloissa. Jotkut kiinalaisnaiset olivat maassa toimivien kiinalaiskauppiaiden vaimoja, mutta iso osa kiinalaisnaisista oli kidnappattu, huijattu tai ostettu köyhiltä kiinalaisviljelijöiltä ja tuotu maahan työskentelemään prostituoituina. Esimerkiksi 17-vuotias Sing Kum kertoo, kuinka hänen isänsä myi hänet Kiinassa, kun hän oli seitsemän ikäinen. Tämän jälkeen hänet myytiin vielä neljä kertaa, ja viimeisin emäntä Kaliforniassa ”oli hyvin julma” (Yung ym. 2006, 15–16). Vuonna 1870 peräti 70 prosenttia San Franciscon kiinalaisnaisista oli prostituoituja (mts. 15). Prostituutio leimasi kiinalaisnaiset valkoisten silmissä yleisesti-

kin moraalittomiksi, ja heidän katsottiin levittävän sukupuolitauteja valkoiseen väestöön (ks. Koshy 2000, 10–11). Sittemmin kiinalais- ja aasialaisnaisiin yhdistetty seksuaalisväritteinen kuvasto on liittynyt myös tapahtumiin maan rajojen ulkopuolella aina Vietnamin sodan prostituutiosta aasialaisiin postimyyntivaimoihin.

1800-luvulla kiinalaisten lisääntynyt maahanmuutto aiheutti nopeasti ristiriitoja etenkin Kaliforniassa kiinalaisten ja valkoisten työntekijöiden välille, ja tästä syystä Yhdysvallat laati erityisesti kiinalaisiin kohdistuvia siirtolaisuuslakeja (*Chinese Exclusion Acts*), jotka olivat voimassa 1882–1943. Yin (2000, 10) kertoo, kuinka tietyt ryhmät, kuten koulutetut, opiskelijat, kauppiaat, viranomaiset ja turistit, pystyivät edelleen muuttamaan maahan, joten lait kohdistuivat nimenomaan tavalliseen kouluttamattomaan työvoimaan.³

Lisääntynyt siirtolaisuus ei ollut ainoa pelkoa synnyttävä seikka valkoisessa väestönosassa, vaan ongelmana oli suurelta osin se, että valkoiset ylipäänsä näkivät kiinalaiset (ja aasialaiset) jopa länsimaiden olemassaoloa uhkaavana ”keltaisena vaarana”. Keltaisen vaaran stereotypia ja kuvasto liitettiin erityisesti kiinalaisiin, koska juuri kiinalaisia saapui siirtolaisina Yhdysvaltoihin erityisen paljon ja ennen muita aasialaisia ryhmiä. Wu (1982, 1) huomauttaa, että kiinalaisia käsittelevässä valkoisessa amerikkalaisessa kirjallisuudessa keltaisen vaaran tematiikka vallitsi etenkin vuosina 1850–1940. Tässä kuvastossa ”keltainen” rotu nähtiin rodullisesti erilaisena, vieraana, ja Yhdysvalloissa pelättiin aasialaisten tunkeutuvan länteen. Lisäksi oltiin huolestuneita valkoisen ”rodun” puhtaudesta, sillä keltainen rotu nähtiin valkoista alempiarvoisena. Yhdysvalloissahan oli jo orjuuden aikana kielletty valkoisten ja mustien väliset avioliitot, mutta nyt paikoin kiellettiin myös valkoisten ja aasialaisten väliset liitot (Koshy 2000, 4). Yhdysvalloissa kiinalaiset siirtolaiset muuttivat usein erityisiin kiinalaiskaupunginosiin, Chinatowneihin, ja valkoisten silmissä – ja valkoisessa kirjallisuudessa – nämä olivat paheiden pesiä, joissa rehottivat prostituutio, huumekauppa ja rikollisuus. Ironista kyllä, Kim (1982, 102) selittää, että kiinalaiset

3. Siirtolaisuuslakien lisäksi kiinalaiset joutuivat maksamaan Kaliforniassa ylimääräisiä veroja, kuten ”ulkomaalaisen kaivostyöntekijän veroa” ja ”siirtolaisveroa” (Hoobler 1994, 62).

muuttivat näihin muun muassa valkoisen rasismien ja yhteisöllisyyden takia, mutta huomauttaa, että valtaa pitävät kiinalaiskauppiat hyväksikäyttivät niissä köyhää siirtolaistyövoimaa (mts. 298).

Keltaisen vaaran kuvasto liittyy itse asiassa laajempaan kontekstiin ja historiaan eli siihen, miten länsimaat ovat nähneet ja kuvanneet ”itää”, ”orienttia”. Edward Saïdin klassikkoteos *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (1978) käsittelee Lähi-itää, mutta monet aasialais-amerikkalaisuuden tutkijat pitävät hänen teostaan yhtenä lähtökohtana, sillä myös Aasia on lännessä kuvattu samantyyppisellä tavalla kuin Lähi-idän maat ja kulttuurit. Orientalismi on edustanut lännessä tietäntyyppistä diskurssia, ajattelu- ja suhtautumistapaa sekä vastakkainasettelua. Määritellessään ja kuvatessaan itää, orienttia, länsi on samalla tullut määritelleeksi itsensä idän vastakohdaksi: kun itä on nähty irrationaaliseksi, feminiiniseksi, aistilliseksi, eksoottiseksi, pakanalliseksi ja vietteleväksi, niin länsi on edustanut rationaalisuutta, maskuliinisuutta, sivistystä, kristillisyyttä. Kun ”toinen” täten määritellään ”itsen” vastakohdaksi ja alempiarvoiseksi, sillä voidaan perustella toisen hallinta ja kolonialistiset toimenpiteet.

Voimme puhua myös amerikkalaisesta orientalismista, jolla tarkoitetaan Yhdysvaltain suhtautumista sekä Lähi-idän arabi- ja muslimikulttuureihin että Aasian maihin ja kulttuureihin. Eperjesin (2005, 19, 108) mukaan amerikkalainen orientalismin on historiallisesti kohdistunut etenkin Kiinaan, Japaniin ja Koreaan. Lisa Lowe (1996, 101–02) huomauttaa, että tämä orientalismin on koskettanut aasialaissyntyistä väestöä siirtolaisuus- ja kansalaisuuslakien kautta, mutta on kohdistunut maan rajojen ulkopuolellekin. Tällöin Yhdysvaltain toiminta Aasiassa, kuten Filippiinien valtaaminen, Japaniin pudotetut atomipommit ja Vietnamin sota, voidaan tulkita orientalismin ja Yhdysvaltain valtapyrkimysten kontekstissa. Li (1998, 48) myös huomauttaa osuvasti, että koska Aasia on amerikkalaisen orientalismin ja anglosaksisen nationalistisen diskurssin luoma tila, tällä on ollut tiettyjä vaikutuksia aasialais-amerikkalaisiin kirjailijoihin. Ensinnäkin Aasia on perinteisesti edustanut lännelle ”toiseutta”, jota pitää hallita tai muuttaa; toiseksi Aasia on nähty aasialais-amerikkalaisten kotina ja

heidän lojaaliuttaan Yhdysvaltoja kohtaan on epäilty; kolmanneksi tästä on seurannut se, että Aasia on aasialais-amerikkalaisten kirjailijoiden mielikuvituksen ominta aluetta. Kiinalaisia ja kiinalais-amerikkalaisia, kuten aasialaisia ja aasialais-amerikkalaisia, koskevia stereotypioita on usein käytännössä vaikea erottaa toisistaan, sillä valkoiset amerikkalaiset eivät ole pitäneet aasialais-amerikkalaisia amerikkalaisina, vaan ”pysyvästi ulkomaalaisina”, aasialaisina.

Valtaväesto näkee vähemmistöt usein nimenomaan stereotyyppien kautta; etnisyyden tutkijat ovatkin kiinnittäneet huomiota ja analysoineet erilaisia rotuun ja etnisyyteen liittyviä stereotypioita. Ne määrittelevät rajoja ”meidän” ja ”heidän” välillä, ja tässä kuviossa ”me” olemme normaaleja ja ”he” ovat poikkeama normaalista, kuten Dyer (1997, 12) on todennut. Hallin (1997, 258) mukaan stereotyyppiat luonnollistavat, yksinkertaistavat ja essentialisoivat ”erilaisuutta”. Dyer (mts.) lisää, että stereotyyppiat ovat alistamisen väline – niissä on kyse valtahierarkiasta meidän ja heidän välillä.

Stereotypioita tarkasteltaessa on kiinnitettävä huomiota niiden ajalliseen ja paikalliseen kontekstiin eli siihen, milloin, missä ja miksi ne ovat syntyneet. Esimerkiksi käsitykset ja stereotyyppiat eri aasialaisyhdistä ovat Yhdysvalloissa vaihdelleet sosiopoliittisten tapahtumien mukaan, ja kiinalaiset ja kiinalais-amerikkalaiset on nähty sekä hyvinä että pahoina eri aikakausina. Esimerkiksi Kiinan–Japanin sodan aikana 1930-luvulla, kun japanilaiset tappoivat satoja tuhansia kiinalaisia niin sanotussa Nanjingin verilöylyssä, valkoisten amerikkalaisten sympatia heräsi kiinalaisia kohtaan, mutta japanilaiset nähtiin julmina ja tunteetomina. Japanin hyökättyä vuonna 1941 amerikkalaisten tukikohtaan Pearl Harborissa japanivastaisuus lisääntyi. Vuoden 1943 mielipidemittauksen mukaan vain 3 prosenttia amerikkalaisista piti kiinalaisia julmina, mutta 56 prosenttia näki japanilaiset julmina (ks. Kim 1982, 59). Valkoisen amerikkalaiskirjailijan Pearl S. Buckin (1892–1973) Kiinaan sijoittuvasta 1930-luvun romaanista *The Good Earth* (1931, *Hyvä maa*) tuli bestsellerteos Yhdysvalloissa, ja siitä tehtiin myös elokuva. Buck kuvasi romaanissaan kiinalaiset viljelijät ahkeriksi ja hyveellisiksi, ja tämä lienee vaikuttanut omalla tavallaan amerikkalaisten suhtautu-

miseen kiinalaisiin ja japanilaisiin sodan aikana. *Hyvän maan* ja sen elokuvaversion kuvauksia kiinalaisista on pidetty stereotyyppisinä, jopa niin, että Frank Chinin romaanissa *Donald Duk* (1991, 135) Donaldin isä toteaa näin radikaalisti: ”Toivoisin, että Pearl Buck olisi elossa ja kävelisi ravintolaani sisään, jotta voisin leikata irti hänen sydämensä ja maksansa. Niin paljon inhoan sitä elokuva.”

Brittidekkarikirjailija Sax Rohmerin (1883–1959) luoma hahmo Fu Manchu lieene kuuluisin populaarikulttuurin esimerkki keltaisesta vaarasta. Fu Manchu on sadistinen ja feminiininen, ja hänen päämääränään on maailman valloitus, keltainen imperiumi; hänen vastape-lurinaan on valkoinen sankari, Sir Denis Nayland Smith. Rohmer julkaisi ensimmäisen teoksen *The Mystery of Dr. Fu-Manchu* (suom. *Tohtori Fu-Manchu, kauhujen mies*) vuonna 1913, jolloin briteillä oli vielä vuosisadan vaihteen boksarikapina tuoreessa muistissa. Tällöin länsimaiden vaikutusvaltaa vastustavat boksarit tappoivat pari sataa ulkomaalaista Kiinassa. Rohmerin sarjasta tuli erittäin suosittu myös Yhdysvalloissa lukuisten Hollywood-filmien takia. Rohmerin elinai-kana kolmeatoista Fu Manchu -romaania myytiin yli 20 miljoonaa kappaletta (Seshagiri 2006, 163). Fu Manchu -tyyppisiä hahmoja seikkaili Yhdysvalloissa sarjakuvissakin, esimerkiksi *Flash Gordon* -sarjan paha keisari Ming the Merciless on tästä hyvä esimerkki. Ylipäänsä pahoja kiinalaishahmoja esiintyi 1900-luvun alkuvuosikymmenten elokuvissa, korkeakirjallisuudessa ja populaarikulttuurissa (esimerkiksi pulp-lehdissä) runsain määrin.

Fu Manchun vastakohdan, ”hyvän” kiinalaisen miehen, loi vuonna 1925 amerikkalainen kirjailija Earl Derr Biggers julkaistessaan ensimmäisen Charlie Chan -dekkarin *The House Without a Key* (suom. *Charlie Chan ja avaimeton talo*). Biggers oli tarinan mukaan kyllästynyt kielteisiin kuviin kiinalaisista (Reddy 2003, 24). Chan on havaijin-kiinalainen, älykäs, lempeä, feminiininen sekä lojaali valkoisia ja val-koista yhteiskuntajärjestystä kohtaan; hänellä on kiinalainen vaimo ja lukuisia lapsia. Chan seikkaili kuudessa kirjassa, lukuisissa elokuvissa ja radio-ohjelmissa. Vaikka äkkiseltään tuntuisi, että Charlie Chan kyseenalaistaa vanhoja stereotypioita, kyseessä on silti stereotypia.

Kiinalais-amerikkalaisten näkökulmasta valkoiselle yhteiskuntajärjestykselle lojaali ja kuuliainen hahmo ei kenties ole mielekäs roolimalli. Lisäksi sarjassa rodullinen ero kääntyy sukupuolieroksi: Chan ei ole maskuliininen, vaan naismainen, sillä hän on pulleaposkinen ja kimeääninen mies, joka kävelee ”keveästi kuin nainen” (Biggers 1925, 76). Tätä laajalle levinnyttä mielikuvaa naisellisesta kiinalais-amerikkalaisesta miehestä on sittemmin omassa tuotannossaan yrittänyt muuttaa muiden muassa Frank Chin.

Naispuolinen vastine Fu Manchulle on stereotypia lohikäärmenaisesta, ”Dragon Lady”: hän on vaarallinen, viettelevä, ovela ja aktiivinen. Termin sanotaan liittyvän Kiinan leskikeisarinnaan nimeltä Ci Xi (1835–1908), jota *New York Times* kutsui vuosisadan vaihteessa ”idän ilkeäksi noidaksi”, petolliseksi lohikäärmenaiseksi (Shah 1997, xiv). Vastakohta lohikäärmenaisen pahuudelle on stereotypia alistuvasta aasialaisesta naisesta, joka on eksoottinen perhonen, lootuskukka, geisha, kiinanukke. Tämän stereotypian sanotaan usein juontavan ranskalaisen Pierre Lotin (1850–1923) teokseen *Madame Chrysanthème* (1887, ”Rouva Krysanteemi”), joka sijoittuu Japaniin ja kertoo ranskalaisen miehen ja japanilaisen tytön suhteesta. Tarina on tuttu myös amerikkalaisen John Luther Longin tarinasta *Madame Butterfly* (1898) ja Giacomo Puccinin oopperasta *Madama Butterfly* (1904). Stereotypian mukaan naisellinen ja passiivinen lootuskukkanainen rakastuu valkoiseen mieheen ja alistuu hänelle. Suomalaisille lootuskukkanaisen kuvasto on tuttu esimerkiksi Geisha-suklaan mainoksista, mikä kertoo siitä, kuinka pysyvä ja muuttumaton tämä kuvasto lännessä lopulta on.

Robert G. Lee (1999, 8–12) mainitsee lisäksi muita kiinalaisiin ja aasialaisiin liittyviä stereotypioita. ”Kuli” on siirtolainen, palvelija, alistettu, mutta silti uhka valkoiselle työvoimalle; ”mallivähemmistö” on erityisesti 1950–1970-luvuilla esiin tullut idea onnistuneesta sulautumisesta; ”vinosilmä” on Vietnamin sodan jälkeinen uhka näkymättömästä, kaikkialla läsnä olevasta keltaisesta vihollisesta. Kuten näistä lukuisista stereotypioista voimme havaita, aasialaiset on Yhdysvalloissa nähty rodullisesti ja kulttuurisesti vieraina. Yhdysvalloilla on kansakuntana nähty olevan ”valkoinen” alkuperä, sillä aasialaiset

ovat varsin myöhäisiä tulokkaita. Li (1998, 5–6) jakaa amerikkalaisen orientalismin perinteen ”vanhaan” orientalismiin (1854–1943/1965) ja uusorientalismiin (1943/1965–). Vanhaa ja uutta erottavat esimerkiksi siirtolaisuuslakien ja kansalaisuusstatuksen muutokset. Aasialais-amerikkalaiset ovat nyt valkoisten amerikkalaisten kanssa muodollisesti tasa-arvoisia (lakiin perustuvat oikeudet), mutta eivät tasa-arvoisia kansallisen mielikuvaston tasolla. Korostaessaan valkoisen veren puhautta, pitäessään keltaista rotua alempiarvoisena, säätäessään siirtolaisuuslakeja ja kieltäessään seka-avioliitot Yhdysvallat on kansakuntana historiallisesti epäilemättä määritellyt amerikkalaisuutta suhteessa aasialaiseen toiseuteen. Ironista kyllä, Yhdysvallat on perustamisestaan lähtien luvannut asukkailleen tasa-arvoista kohtelua ja demokratiaa, mutta sen rotuerottelu on kertonut toista tarinaa.

Kiinalais-amerikkalaisen kirjallisuuden eri vaiheet

Kiinalais-amerikkalaisen kirjallisuuden historia on varsin lyhyt, ja tekstejä ja teoksia on kirjoitettu suhteellisen vähän ennen 1970-lukua. Seuraavassa noudatan osin Yinin jakoa tämän kirjallisuuden vaiheista kolmeen eri osaan: varhainen kirjallisuus, toisen sukupolven tuotanto 1920–60 ja nykykirjallisuus 1960-luvulta eteenpäin. Mukana on esimerkkejä sekä kaunokirjallisista että ei-kaunokirjallisista teksteistä, sillä molemmat on nähty osana kiinalais-amerikkalaista kirjallista tuotantoa.

Ei ole syytä ajatella, että kiinalais-amerikkalaiseen kirjallisuuteen kuului vain englanninkielinen kirjallisuus – tätä vähemmistöähän luonnehtii kulttuurinen ja kielellinen moninaisuus. Yhdysvalloissa julkaistu kiinankielinen kirjallisuus on osa kiinalais-amerikkalaista kirjallisuutta; se kattaa sekä lehtikirjoitukset että kaunokirjallisuuden. Yleisö on tietenkin vain kiinaa ymmärtävää, ja Yin (2000, 158) toteaaakin, että kiinankielinen kirjallisuus luo yhteisöllisyyden tunnetta

ja antaa mahdollisuuden kritisoida valtakulttuuria ankarammin kuin olisi mahdollista englanniksi. Kiinankielisiä tekstejä on Yhdysvalloissa julkaistu jo vuodesta 1854, jolloin William Howard perusti ensimmäisen kiinankielisen sanomalehden nimeltä *Kim Shan Jit San Luk* eli Golden Hills' News (Yung ym. 2006, 13). 1950-luvun jälkeen siirtolaisuuslait muuttuivat, ja uudet siirtolaiset alkoivat saamansa koulutuksen myötä kiinnostua aiempaa enemmän kirjallisuudesta ja kiinankielinen kirjallisuus alkoi kukoistaa (Yin 2000, 162).

Varhainen kirjallisuus

1800-luvulla maahan saapuneet ensimmäiset kiinalaiset siirtolaiset olivat pääosin kouluttamatonta työväkeä ja maalaisia, eivätkä monet heistä edes osanneet lukea tai kirjoittaa, ja lisäksi he unelmoivat paluusta Kiinaan (Yung ym. 2006, 5–6; Kim 1982, 23). Kuitenkin joitain näiden varhaisten siirtolaisten suullisia ja kirjallisia, erityisesti omaelämäkerrallisia dokumentteja kuten kirjeitä, puheita, päiväkirjoja ja lehtikirjoituksia on säilynyt, ja niissä kuvataan heidän kokemuksiinsa siirtolaisina eri puolilla Yhdysvaltoja. Varhaisten aasialaissiirtolaisten tekstit eivät juuri sisällä naisten kirjoituksia, sillä aasialaiskulttuurien patriarkaaliset arvot vaikeuttivat naisten kirjoitustaidon kehittymistä. Lisäksi heidän elämänsä prostituoituina, äiteinä, vaimoina tai työntekijöinä miesten rinnalla oli rankkaa, eikä valtakulttuurikaan ollut juuri kiinnostunut heistä (Wong & Santa Ana 1999, 184–85). 1800-luvun jälkipuoliskolla kasvavan valkoisen rasismien takia erityisesti englantia taitavat kiinalaiset kauppiat julkaisivat lehdistä rasismia ja suvaitsemattomuutta käsitteleviä mielipidekirjoituksia (Yin 2000, 17–18). Esimerkiksi Norman Asing muistutti kiinalaisten maahanmuutosta huolestunutta Kalifornian kuvernööriä John Bigleriä vuoden 1852 lehtikirjoituksessaan siitä, että ”siirtolaisuus on tehnyt kansakunnas-

tanne mitä se on”, ja huomautti myös Biglerin olevan siirtolaisten jälkeläinen (Yung ym. 10).

Siinä missä kouluttamattomien kiinalaissiirtolaisten kirjallinen tuotanto oli lähes olematonta, 1800-luvun loppupuolelta alkaen aina 1900-luvun alkuvuosikymmeniin asti toisenlainen, muita etuoikeutumpi ryhmä sai äänensä kuuluviin: opiskelijat, tutkijat ja diplomaatit. Monet heidän teksteistään olivat omaelämäkerrallisia tekstejä, joiden tarkoituksena oli välittää aasialaisia perinteitä ja korkeakulttuuria amerikkalaiselle yleisölle sekä ylittää idän ja lännen välistä kuilua. Tällä ei pyritty kyseenalaistamaan syrjintää yleisesti vaan ainoastaan sellaista syrjintää, joka kohdistui koulutettuun eliittiin (Kim 1982, 24–25). Hyviä esimerkkejä tästä kirjallisuudesta ovat muiden muassa Lee Yan Phoun *When I was a Boy in China* (1887, ”Poikavuodet Kiinassa”), Wu Tingfangin *America Through the Spectacles of an Oriental Diplomat* (1914, ”Amerikka itämaisen diplomaatin silmin”), lännessä erittäin suositun, kommunismin vastaisen Lin Yutangin *My Country and My People* (1935, suom. *Maani ja kansani*) ja Jiang Yin *A Chinese Childhood* (1940, ”Kiinalainen lapsuus”). Esimerkiksi Lee Yan Phou on teoksessaan erittäin tietoinen stereotyyppioista ja yrittää korjata vääristynyttä kuvaa kiinalaisista, kun taas Lin Yutang kuvaa kiinalaisia ”takapajuisiksi, lapsenkaltaisiksi, taikauskoiseksi, mutta rakastettavaksi kansaksi, joka ei osaa huolehtia itsestään” (ks. Kim 1982, 25–28).

Kaikki etuoikeutetumman luokan edustajat eivät olleet yhtä kohteliaita amerikkalaisia kohtaan. Useissa valkoisissa lehdissä 1800-luvun lopulla kirjoituksiaan julkaisseen Wong Chin Foon essee ”Why Am I a Heathen?” (”Miksi olen pakana?”) kritisoi voimakkaasti kristittyjä amerikkalaisia tekopyhyydestä, ahneudesta ja kristinuskon oppien hylkäämisestä. Hän toteaa: ”Me pakanat uskomme ihmiskunnan onnellisuuteen, kun taas kristityn tosiasiallinen vakaumus näyttää olevan rahanteko.” (Ks. Yung ym. 2006, 74.) Wong Chin Foo myös käytti luultavasti ensimmäistä kertaa termiä ”kiinalais-amerikkalainen” perustaessaan vuonna 1883 lehden nimeltä *Chinese American, Hua Mei Xin Bao* (Zhang 1998, 48).

Muutammat naiskirjailijatkin olivat aktiivisia jo tähän aikaan. Grice ym. (2001) mainitsevat muutaman yläluokkaisen, länsimaalaistuneen naiskirjailijan, kuten Helena Kuo ja Mai-Mai Sze, jotka julkaisivat teoksia 1940-luvulla. Tärkein 1900-luvun alun kiinalaissyntyinen naiskirjailija on kuitenkin Sui Sin Far eli Edith Maud Eaton (1865–1914). Vaikka Sui Sin Faria nykyään pidetään ensimmäisenä kiinalais-amerikkalaisena naiskirjailijana, hän syntyi Englannissa englantilais-kiinalaiseen perheeseen. Sui Sin Far oli varsinainen kosmopoliitti, joka asui muun muassa Karibialla, Kanadassa ja Yhdysvalloissa. Hänen kirjoituksistaan on koottu kokoelma nimeltään *Mrs. Spring Fragrance and Other Writings* (1995, ”Rouva Kevättsuku ja muita kirjoituksia”), joka sisältää lehtikirjoituksia, esseitä ja novelleja. Toisin kuin yllämainittu etuoikeutettu luokka hän kuvasi teoksissaan tavallisten kiinalais-amerikkalaisten elämää: Chinatownia, siirtolaisten ongelmia, valkoisen enemmistön ja kiinalaisen vähemmistön kohtaamisia, kahden kulttuurin ja kielen kanssa painiskelevia miehiä ja naisia sekä usein myös lapsia. Täten Sui Sin Farin kirjoitukset tarjosivat valkoiselle lukijakunnalle varsin toisenlaisen kuvan kiinalais-amerikkalaisista kuin valkoisten kirjailijoiden kuvaukset Chinatownien paheellisesta elämästä ja kiinalaisroistoista. Sui Sin Farin tuotanto unohdettiin moneksi vuosikymmeneksi, kunnes se löydettiin uudelleen 1970–80-luvuilla.

Sui Sin Farin tarinat sisältävät usein teräviä huomioita valkoisen amerikkalaisen yhteiskunnan rasismista. Esimerkiksi novelli *Mrs. Spring Fragrance* on päällisin puolin romanttisen kepeään sävyyn kirjoitettu tarina samannimisestä kiinalais-amerikkalaisesta naisesta, joka yrittää selvittää nuoren ystävänsä rakkaushuolia, ja hänen miehestään, joka alkaa epäillä vaimoaan uskottomuudesta. Tarkka lukija kuitenkin huomaa viittaukset yhteiskunnallisiin asioihin, rasismiin ja siirtolaisuuslakeihin. *The Americanizing of Pau Tsu* (”Pau Trun amerikkalaistaminen”) on puolestaan kertomus nuoresta kiinalaisesta avioavimosta, jonka hänen kiinalainen aviomiehensä haluaa ”amerikkalaistaa”, taivuttaa amerikkalaisen naisihanteen muottiin. *The Story of One White Woman Who Married a Chinese* (”Tarina eräästä valkoisesta naisesta, joka meni naimisiin kiinalaisen kanssa”) puolestaan kertoo edistyksellisestä

valkoisesta miehestä, joka on kiinnostunut yhteiskunnallisista uudistuksista. Mies yrittää saada myös valkoisen vaimonsa kiinnostumaan naiskysymyksestä, mutta vaimo on kiinnostuneempi perinteisemmästä naisen asemasta. Samalla aviomies vähättelee vaimoaan, ihastuu ”edistykselliseen” naiseen, ja lopulta parin tiet eroavat. Nainen tapaa kiinalaisen miehen, menee naimisiin hänen kanssaan ja elää Chinatownissa. Kaikesta edistyksellisyydestään huolimatta ensimmäinen aviomies osoittautuu rasistiksi kuultuaan vaimonsa uudesta elämästä. Vaikka 1900-luvun alun naisasiakysymyksen valossa tarinan vaimon naisasian vastustus kuulostaa oudolta, tarinan painopiste on mielestäni vuosisadan alun reformiliikkeen kritisoinnissa: reformiliike puuttui lapsityövoimaan, kaupungistumisen ja teollistumisen mukanaan tuomiin ongelmiin, alkoholin kulutukseen, poliittiseen korruptioon – mutta rotukysymykset olivat taka-alalla.

Etnisyyden ja etnisen kirjallisuuden luokittelun vaikeudesta ja häilyvyydestä kertoo Sui Sin Farin sisaren Winnifred Eatonin (1875–1854) kirjailijanura Yhdysvalloissa. Hän kirjoitti tarinoita muun muassa japanilaisista ja valkoisista henkilöhahmoista salanimellä Onoto Watanna. Watannaa pidettiin puolittain japanilaisena, sillä hän esitti julkisuudessa syntyneensä Japanissa japanilaisen ylimysnaisen lapsena. Hänen teoksistaan on suomennettu esimerkiksi *Japanilainen satakieli* (1901), joka on Madame Butterfly -perinteen kertomus.

Sui Sin Farin lisäksi 1900-luvun alkuvuosikymmenten unohdettuihin ja 1970-luvulla uudelleen löydettyihin teksteihin kuuluvat niin sanotut ”Angel Islandin runot”. San Franciscon edustalla sijaitseva Angel Island oli merkittävä siirtolaisten vastaanottokeskus, kuten Ellis Island New Yorkin edustalla. Vuosina 1910–40 Angel Islandin kautta kulkivat nimenomaan aasialaiset siirtolaiset. Keskuksen olot olivat kovat – jopa niin kovat, että siirtolaiset kutsuivat sitä nimellä ”Devil’s Pass”. Siirtolaiset joutuivat pitkiin nöyryyttäviin kuulusteluihin ja lääkärintarkastuksiin, ja odottelu saattoi kestää kuukausia. Aikansa kuluksi eräät kiinalaiset alkoivat kirjoittaa keskuksen seiniin runoja kiinaksi, ja näissä runoissa he kuvasivat epätoivoaan, masennustaan ja turhautuneisuuttaan – tämänkö nöyryytyksen takia he jättivät ko-

timaansa? Kaiken kaikkiaan runoja on yli 130, ja tekijät ovat pääosin tuntemattomia. Eräs näistä tuntemattomista kirjoittajista kysyy suoraan runossaan: ”Miksi minun täytyy istua vankilassa?” Toinen toteaa: ”Amerikalla on valtaa, muttei oikeutta.” (Hoobler 1994, 45.)

Toinen sukupolvi 1920–60

Seuraavalla ajanjaksolla, 1920–60, olivat vuorossa toisen sukupolven kiinalais-amerikkalaiset kirjailijat. Saattaa kuulostaa oudolta kutsua heitä vasta toisen sukupolven kirjailijoiksi, mutta 1800-luvun puolivälistä vuoteen 1940 suurin osa kiinalais-amerikkalaisista oli syntynyt ulkomailla, koska kiinalaisyhteisön kasvua rajoitettiin estämällä kiinalaisten naisten maahanmuutto eikä perheitä voinut muodostua. Lapsia kuitenkin syntyi jonkin verran, ja he kasvoivat ja saivat koulutuksensa Yhdysvalloissa, joten heillä oli erilaiset siteet Kiinaan kuin vanhemmillaan (Kim 1982, 58).

Aikakauden kaksi keskeistä kirjailijaa ovat Pardee Lowe (1905–1996) ja Jade Snow Wong (1922–2006). Sekä Lowen *Father and Glorious Descendant* (1943, ”Isä ja suurenmoinen jälkeläinen”) että Wongin *Fifth Chinese Daughter* (1945, ”Viides kiinalainen tytär”) ovat omaelämäkerrallisia tekstejä, joissa kertojat kuvaavat elämäänsä kahden kulttuurin välissä. Lowen teksti on ensimmäinen laaja kiinalais-amerikkalainen omaelämäkerta. Lowe ja Wong kuitenkin kuvaavat kiinalaisyhteisöä eri tavoin. Wong sekä kritisoi että lopulta löytää siitä myös hyviä puolia, mutta Lowe käyttää kauttaaltaan stereotyyppistä ja negatiivista kuvastoa. Kim (1982, 62–63) tuo tämän esiin hyvin suoraan: Lowelle Chinatown on ”mehiläispesä” ja sen asukkaat ”kuhnureita”, kiinan kieli on nykymaailmassa ”hyödytöntä” ja Kiina ”takapajuinen”.

Kim (1982, 61) väittää, ettei kumpikaan kirjailija haasta valkoisia amerikkalaisia, mutta itse olen Wongin teoksesta eri mieltä. Wongin

teos kuitenkin kuvaa San Franciscon Chinatownin kiinalais-amerikkalaista yhteisöä sisältäpäin. Hän kuvaa kasvuaan nuoreksi naiseksi, ensin kiinalaisyhteisön sisällä ja sittemmin suhteessa valkoisiin amerikkalaisiin opiskelun ja työelämän kautta. Tämän hän tekee vertailemalla kiinalais-amerikkalaista ja amerikkalaista kulttuuria, kuten perhe-elämää, naisen asemaa, koulutusta. Wong tuo esiin seksismin: esimerkiksi perinteisissä kiinalais-amerikkalaisissa perheissä suositettiin poikien kouluttamista. Hän kuvaa myös valkoisten rasismia: kuinka häntä kehoitettiin collegessa hakemaan töitä kiinalaisista yrityksistä, sillä valkoiset yritykset eivät kuulemma palkkaisi kiinalaisia. Teoksen lopussa on hämmentävä kuva oman tiensä löytäneestä Wongista, joka palaa Chinatowniin ja työstää itsenäisenä yrittäjänä kalifornialaisesta savesta kiinalaistyyllisiä esineitä, pikkukaupan näyteikkunan edessä, kaikkien nähtävissä ja kauhisteltavana. Wongin saavutukset köyhän kiinalais-amerikkalaisen perheen kunnianhimoisena tyttärenä ovat huimia, ja tarina köyhyydestä menestykseen on tietenkin niin kutsutun amerikkalaisen unelman perustarina. Monelle (valkoiselle) lukijalle teoksen perussanoma lienee se, että etnisen vähemmistönkin edustaja voi saavuttaa amerikkalaisen unelman, mikäli vain työskentelee tarpeeksi sen eteen. Kieltämättä assimilaation ihanne on teoksessa voimakas, mutta silti teoksesta voi löytää kritiikkiä valkoista rasismia kohtaan. Muistettakoon kuitenkin, että Lowen ja Wongin teokset on kirjoitettu ennen aasialais-amerikkalaisten poliittista liikehdintää.

Lowen ja Wongin omaelämäkertojen jälkeen, mutta ennen kiinalais-amerikkalaisen kirjallisuuden kukoistuskautta, Diana Chang (1934–2009) julkaisi romaaninsa *The Frontiers of Love* (1956, ”Rakkauden rajamaat”), jota monet pitävät ensimmäisenä Yhdysvalloissa syntyneen kiinalais-amerikkalaisen julkaisemana romaanina. Teos ei kuitenkaan sijoitu Yhdysvaltoihin, vaan kuvaa euraasialaisnaisten elämää sodanaikaisessa Shanghaissa.

Nykykirjallisuus 1960-luvulta eteenpäin

Kiinalais-amerikkalaisen – ja aasialais-amerikkalaisen – kirjallisuuden ja kirjallisen liikkeen nousuun 1960- ja etenkin 1970-luvulta lähtien on useita syitä, kuten kansalaisoikeusliike, sodanvastainen liikehdintä Vietnamin sodan aikaan, naisasialiike, feminismin ns. toinen aalto 1960-luvulla (Yin 2000, 229; Wong & Santa Ana 1999, 189, 193–94). Kiinalais-amerikkalaisten poliittinen liikehdintä oli paikoin varsin militanttia: he perustivat Kaliforniassa 1960-luvun loppupuolella mustien panttereiden tapaisen militanttiryhmän nimeltä Red Guard Party (Maeda 2005, 1078–80). Yinin (mts. 229) mukaan kiinalais-amerikkalaiseen kirjallisuuteen alkoi tulla uusia teemoja, laajempia näkökulmia ja isompi lukijakunta. Monet kirjailijat halusivat murtaa valkoisen kulttuurin näkemyksiä kiinalais- ja aasialais-amerikkalaisista keltaisena vaarana tai ”mallivähemmistönä”.

Kirjailija Shawn Wong (s. 1949) kuvaa eräässä haastattelussa osuvasti oman tietoisuutensa kehittymistä, kun hän vuonna 1969 havahtui kysymään itseltään: ”Yritän olla kirjailija – miksi en tunne ketään muita aasialais-amerikkalaisia kirjailijoita?” (Partridge 2004, 92.) Hän myös kertoo, kuinka vaikeaa toimituskunnalla oli löytää kustantaja sittemmin klassikoksi muodostuneelle kiinalais-, filippiiniläis- ja japanilais-amerikkalaisen kirjallisuuden kokoelmalle *Aiiieeeee! An Anthology of Asian American Writers* (1974). Monet kustantajat olivat hänen mukaansa tuona aikana kiinnostuneita vain afrikkalais-amerikkalaisesta kirjallisuudesta, mutta eivät aasialais-amerikkalaisesta tai latinokirjallisuudesta. Itse asiassa tätä kokoelmaa aiemmin oli ilmestynyt jo kaksi muuta aasialais-amerikkalaisen kirjallisuuden kokoelmaa, *Asian-American Authors* (1972) ja *Asian-American Heritage* (1974, ks. Huang 2006, 12).

Aiiieeeee!-kokoelma esittelee kiinalais-amerikkalaisista kirjailijoista toimituskuntaan kuuluneiden Jeffery Paul Chanin, Frank Chinin ja Shawn Wongin lisäksi myös Diana Changin ja Louis Chun. Kokoelman esipuheessa valittaen todetaan, kuinka amerikkalainen kulttuuri on kieltäytynyt tunnustamasta aasialais-amerikkalaista kirjallisuutta

”amerikkalaiseksi” kirjallisuudeksi, vaikka aasialais-amerikkalaisia on mantereella asunut jo seitsemän sukupolvea (1974, xiii). Kokoelma tekee kuitenkin pesäeron niihin kiinalais- ja aasialais-amerikkalaisiin kirjailijoihin (mm. Lin Yutang), joiden teosten toimituskunta näkee kumpuavan valkoisesta amerikkalaisuudesta ja joiden teosten toimituskunta katsoo viihdyttävän (valkoisia) amerikkalaisia. Toisin sanoen toimittajille on olemassa kahdenlaisia aasialaissyntyisiä Yhdysvalloissa: ensinnäkin ”aasialais-amerikkalaisia” ja toiseksi ”amerikkalaistuneita aasialaisia”. Jälkimmäisen ryhmän kirjailijat ”päättivät tulla amerikkalaisiksi, sanan valkoisessa merkityksessä”; amerikkalaiseksi tuleminen tarkoittaa toimittajille stereotyyppistä ”hyväksi, lojaaliksi, tottelevaiseksi, passiiviseksi, lakia noudattavaksi” muuttumista (mts. xiv). Aasialais-amerikkalaista taas luonnehtii tietynlainen sensibiliateetti, herkkyys, jopa ajattelutapa. Pirjo Ahokas (1995, 322) toteaa: ”Yleensä ottaen kiinalais-amerikkalaisten miesten kritiikki suuntautui 1970-luvulla etnisen identiteetin kaksoisluonnetta vastaan: he halusivat korostaa kaikkien aasialais-amerikkalaisten yhteenkuuluvuutta ja heidän *amerikkalaista* syntymäoikeuttaan.”

Aiiieeeee!-kokoelman lisäksi samalla vuosikymmenellä kiinalais-amerikkalaisista kirjailijoista esikoisteoksensa julkaisivat edellä mainitut Frank Chin ja Maxine Hong Kingston. Frank Chin (s. 1940) sai näyttämölle ensimmäiset näytelmänsä *The Chickencoop Chinaman* vuonna 1972 ja *The Year of the Dragon* vuonna 1974. Hän on sittemmin kirjoittanut novelleja (*The Chinaman Pacific and Frisco R.R. Co.*, 1988), romaaneja (*Donald Duk*, 1991, *Gunga Din Highway*, 1994) ja esseitä (*Bulletproof Buddhists and Other Essays*, 1998) ja ylläpitänyt verkkoblogiakin (<http://www.chintalks.blogspot.com/>). Chin on osallistunut aktiivisesti yhteiskunnalliseen keskusteluun kiinalais-amerikkalaisesta maskuliinisuudesta, etnisestä nationalismista, kiinalais-amerikkalaisen kirjallisuuden tehtävistä ja merkityksestä, kuten myös rodusta, stereotyypioista ja valkoisesta rasismista. Tämä ”Chinatownin cowboy” totesi jo vuonna 1970 eräessä haastattelussa, kuinka tunki itseään verrattavan stereotypioihin ja kuinka ne rajoittivat häntä (Chan 1976, 306–08). Chin jatkaa, että näissä valkoisten luomissa stereotyypioissa nykyajan

kiinalaismies on passiivinen, ei-maskuliininen hahmo. Tätä kuvaa hän on sittemmin yrittänyt muuttaa omissa kirjoituksissaan, kuten *Donald Duk* -teoksessa.

Aktivistina Chin on kuuluisa siksikin, että hän on kritisoinut voimakkaasti muita kiinalais-amerikkalaisia nykykirjailijoita, kuten Kingstonia, Amy Tania ja David Henry Hwangia, ja syyttänyt heitä esimerkiksi kiinalaisten myyttien vääristelystä (Chin 1991, 2–8). Tätä debattia pohdittaessa nousee esiin useita kysymyksiä: mistä aiheista ja miten etnisten vähemmistökirjailijoiden ”pitäisi” kirjoittaa ja miksi, sekä kuka päättää, millainen on ”oikea” ja todenmukainen kuva vähemmistöstä, sen perinteistä ja kulttuurista, ja mille yleisölle kirjailijan pitäisi kirjoittaa. Pitäisikö kirjailijoiden pohtia myös etnisen vähemmistön sisäisiä eroavuuksia, kuten sukupuolta, seksuaalista identiteettiä tai luokkaa? Vai pitäisikö vähemmistön pitää yhtä poliittisten syiden ja valkoisen rasismien takia? Sinänsähän kiinalais-amerikkalainen kirjallisuus ja kirjailijat eivät näissä kysymyksissä poikkea muista Yhdysvaltain vähemmistöistä.⁴

David Leiwei Li (1998, 26) kutsuukin esimerkiksi Chinia ja Jeffery Paul Chanian etnisen nationalismin edustajiksi. Tätä aasialais-amerikkalaista etnistä nationalismia luonnehti 1960–70-luvuilla rasismien ja assimilaation vastustaminen, samastuminen sorrettuihin ei-valkoisiin uhreihin, sisäistetyin valkoisuuden hylkääminen, amerikkalaisen demokratian ehtojen muuttaminen ja kaiken kaikkiaan pyrkimys ilmaista aasialais-amerikkalaisten kokemuksia heidän omalla kielellään. Kuten monet muut kriitikot Li pitää *Aiiieeeee!*-kokoelman toimittajien näkökulmaa liian ahtaana, sillä se ei hänen mielestään ottanut tarpeeksi huomioon aasialais-amerikkalaisten kirjailijoiden, mielipiteiden, lukijoiden ja kirjallisten tekstien monimuotoisuutta. Kokoelman toimittajille kirjailijan tehtävä oli nimittäin olla ”yhteiskunnallisen muutoksen väline”, kuten Li (1998, 34) toteaa. Hän tosin huomauttaa, että etnisen nationalismien päämäärien saavuttamista vaikeutti ylipäänsä se, ettei

4. Afrikkalais-amerikkalaiset kirjailijat väittelivät muun muassa Harlemin renessanssin aikaan 1920–30-luvuilla siitä, millaista kieltä mustan kirjailijan pitäisi käyttää teoksissaan: esimerkiksi Zora Neale Hurstonin maan eteläosiin sijoittuvia ja mustaa murrettä käyttäviä tekstejä eivät kaikki urbaanit mustat (mies)intellektuellit hyväksyneet.

liike koskaan saavuttanut suurta kansansuosiota aasialais-amerikkalaisessa yhteisössä tai sen ulkopuolella, koska valtavirran kustantamot eivät julkaisseet heidän tekstejään. Englanniksi julkaiseminen oli ylipäänsä ongelma, koska aasialais-amerikkalainen yleisö oli kielellisesti ja kulttuurillisesti varsin heterogeeninen (Li 1998, 38, 29).

Chinin romaani *Donald Duk* on kasvukertomus nuoren pojan tietoisuuden heräämisestä. Romanissa San Franciscon Chinatown ja 13-vuotiaan Donald Dukin perhe valmistautuvat kiinalaisen uuden vuoden viettoon, ja Donaldin vieraana on hänen valkoinen luokkatoverinsa Arnold yksityiskoulusta. Yhtäältä romaani on valkoiselle lukijalle kuin turistikierron Chinatownissa Donaldin perheen selittäessä Arnoldille kiinalaisia perinteitä ja toisaalta tarina siitä, kuinka Donald alkaa pikkuhiljaa arvostaa kiinalais(-amerikkalai)sta kulttuuria, jota on aiemmin ylenkatsonut. Donald on sisäistänyt valkoisen yhteiskunnan arvot ja tuntee sen myyttiset ja sankarilliset hahmot paremmin kuin kiinalaiset. Nykyaika ja mennyt aika sekoittuvat toisiinsa, kun Donald alkaa nähdä unia sankarillisista kiinalaissiirtolaisista, jotka rakensivat lännen rautateitä 1800-luvulla. Lopulta hän haastaa opettajansa, joka hänen mielestään opettaa kiinalaissiirtolaisten historiaa ja luonnetta väärin. Donald oppii arvostamaan ”omaa” kiinalais-amerikkalaista kulttuuriaan, kiinnostuu vastakkaisesta sukupuolesta, kasvaa sankarilliseen miehuuteen eikä enää kävele kuin nyhjäke, kuten hänen isänsä romaanin alussa valittaa. Romanissa kaikki Donaldin esikuvat ovat miehiä. Donaldin isä King Duk on sekä mestarikokki että esittää oopperanäytöksessä kiinalaisen oopperan pelottavinta hahmoa, sodan ja kirjallisuuden jumalaa Kuan Kungia. Lisäksi miehet välittävät kiinalaista perinnettä Donaldille (setä Donald Duk, tanssinopettaja Larry Louie). Donaldin unissa sankarina on kiinalaisten rautatietyöläisten esimies, joka uhmaa valkoisia ja saa kiinalaissiirtolaiset ahkeroidaan ennätyksen. Romaani on osin seksistinen ja vähättelee naisia kuten Donaldin äitiä Daisya, joka ei ole tietoinen omista juuristaan isän lailla. Donaldin kaksoissiskoja Penelopea ja Venusta taas hädin tuskin erottaa toisistaan, ja he ovat näsäviisaita tyttöjä, jotka eivät kunnioita äitiään.

Ottaen huomioon sen kritiikin, minkä Chin kohdisti Kingstonin *The Woman Warrior* -teosta kohtaan, on outoa, kuinka hän omassa romaanissaan kuvaa kiinalaisen kirjallisen perinteen myyttisiä hahmoja. Setä Donald Duk kertoo Donaldille urheista kiinalaisista sankareista Ming-dynastian (1368–1644) aikaisessa teoksessa *Shuihu zhuan* (”Veden rajoilla”) ja vertaa näitä Robin Hoodiin. Tällaisella strategialla kulttuuriset erityispiirteet ja perinteet tavallaan häipyvät sen asemesta, että ne säilyisivät: jos sankarit ovat näin samanlaisia ja jos toisen kulttuurin ymmärtäminen on näin helppoa, onko lukijankaan syytä pohtia muita kulttuureja sen enempiä ja esittää lisäkysymyksiä? Toki taustalla voi olla myös ajatus lähentää kulttuureja toisiinsa osoittamalla niissä samankaltaisuuksia ja siten lisätä kulttuurienvälistä ymmärrystä.

Donald Duk ei näytä niinkään kritisoivan amerikkalaista valkoista maskuliinisuutta kuin sitä, etteivät kiinalais-amerikkalaiset miehet ole olleet osa samanlaista maskuliinisuutta: peräänantamattomuutta, sisukkuutta, kovaa työtä, sankarillisuutta, ilmassa leijuvaa väkivallan uhkaa. On merkittävää, että romaani sijoittuu nimenomaan Kaliforniaan, jonne ensimmäiset kiinalaissiirtolaiset asettuivat halpatyövoimana kaivoksiin, rautateille ja palvelusektorille. Nyt Chin kirjoittaa heidän historiansa uudesta näkyvyyden näkökulmasta: he olivat sankarimiehiä eivätkä mitään nyhjakkeita. He rakensivat amerikkalaista yhteiskuntaa kovalla työllään ja auttoivat valloittamaan lännen. Useat Chinin kritiikot ovat huomauttaneet, että Chinin tuotannon keskipisteessä olevaa maskuliinisuuden pohdintaa luonnehtii naisvihamielisyys ja homofobia (Kim 1998, 271). Siksi on hiukan ironista, että muun muassa Chinin toimittamassa *Aiiieeeee!*-kokoelmassa on Russell Leongin salanimellä Wallace Lin julkaisema varhainen miesten väliseen rakkauteen liittyvä tarina *Rough Notes for Mantos*. Muutenhan kiinalais- ja aasialais-amerikkalainen homo- ja lesbokirjallisuus alkoi kukoistaa vasta myöhemmin (mm. Kitty Tsui, Timothy Liu, Norman Wong, Merle Woo).

Chin ja Kingston tulivat kirjailijoina esiin samalla vuosikymmenellä, 1970-luvulla. Siinä missä Li (1998, 27) puhuu Chinin yhteydessä etnisestä nationalismista, jopa ”macho-aggressiivisuuden” arvostamisesta ja vaikeudesta päästä kansalliseen tietoisuuteen, Kingstonista

hän ottaa esiin nimenomaan sen, kuinka Kingstonin *The Woman Warrior* oli hetkessä näkyvä ja kaikkialla: teosta myytiin muutamassa kuukaudessa lähes 50 000 kappaletta (mts. 57). Valkoiset kriitikot kirjoittivat teoksesta arvioita, ja teosta alettiin myös opettaa yliopistojen kirjallisuuskursseilla. Kingstonin teos toi täten kiinalais-amerikkalaiselle kirjallisuudelle ennennäkemätöntä näkyvyyttä valtavirtakulttuurissa.

The Woman Warrior -teoksen lukijoita on erityisesti pohdittanut kysymys teoksen lajista: onko se omaelämäkerta vai ei, ja millainen omaelämäkerran pitäisi olla? Tämä siksi, että jotkut teoksen osat vaikuttavat hyvin fiktiivisiltä. Lisäksi kertoja välillä kiinnittää lukijan huomion siihen, kuinka hän ei joko muista tai keksii tiettyjä tapahtumakulkuja. Kingstonin lukema ja häneen suuren vaikutuksen tehnyt Wongin *Fifth Chinese Daughter* on perinteisempi, sillä se vastaa tyypilliseen omaelämäkertakysymykseen ”kuinka minusta tuli minä” koherentimmin ja kronologisemmin alkaen lapsuudesta ja päättyen aikuisuuteen toisin kuin *The Woman Warrior*.

Omaelämäkerrallisen pohdinnan lisäksi *The Woman Warrior* -teokseen liittyvä toinen keskeinen kysymys on, kuinka Kingston tarkkailee kiinalaisuutta, amerikkalaisuutta ja kiinalais-amerikkalaisuutta nimenomaan naisten näkökulmasta. Teoksen kertojan mukaan kiinan kielen ”naispuolista minää tarkoittava sana” on ”orja” (Kingston 1981, 49). *The Woman Warrior* -teoksesta tuli heti ilmestyttyään suurmenestys, ja Li (1998, 49) kertoo, kuinka valkoiset feministit ylistivät kirjaa. Tämä ei ole ihme, koska teoksessahan puhutaan hyvin suorasukaisesti kiinalaisten naisten alistetusta asemasta ennen Maon aikakautta: ”Vanhassa Kiinassa naiset eivät valinneet.” (Kingston 1981, 15.) Tytöt olivat ”matoja”, heitä ei perheessä arvostettu, ja heidät myytiin markkinoilla orjiksi. Itse asiassa teos kritisoi vahvasti myös amerikkalaista yhteiskuntaa, sillä se tuo esiin valkoisen rasismien, vanhat siirtolaisuuslait sekä naisia ja naisellisuutta koskevat käsitykset.

Kingston kertoo nuoren kiinalais-amerikkalaisen tytön kasvusta Kaliforniassa, hiljaisuudesta, puheesta, toimijuudesta, mutta teos on moniääninen, sillä se jakautuu viiteen eri osaan ja naiskohtaloon. Tarina alkaa ”salaisuudella”, joka koskee kertojan isän sisarta: tämän mies lähti

Kiinasta Yhdysvaltoihin vuonna 1924, ja sisar häpäisi perheensä avioliiton ulkopuolisella suhteella ja raskaudella ja lopulta tappoi itsensä. Hän on ”nainen ilman nimeä”, ja Kingston rikkoo hiljaisuuden kertomalla hänen tarinansa. Teoksen muissa osissa kuvataan kertojan siirtolaiseksi lähtevän äidin Brave Orchidin sekä hänen tätinsä Moon Orchidin, myyttisen sankarittaren Fa Mu Lanin ja barbaarien vangiksi joutuvan naisrunoilijan tarinoita – ja tietenkin tyttären kasvuprosessia.

Sekä Yin että Li ottavat esiin kuuluisan Chin-Kingston debatin, heidän kirjeenvaihtonsa aasialais-amerikkalaisesta kirjallisuudesta. Li siteeraa Chinin kirjettä, jossa tämä sanoo *The Woman Warrior*-teoksen olevan ”jälleen yksi kinkki-omaelämäkerta” (1998, 45). Kuten Li myös Yin (2000, 240) kiinnittää huomion kahteen toisiaan sivuvaavaan tapaan lähestyä kiinalais-amerikkalaista kirjallisuutta: yhteiskunnallis-ideologiseen (mm. Chin) ja esteettisyyttä ja yksilönvapautta korostavaan tapaan (mm. Kingston). Edellisessä on keskeistä korostaa yksittäisen kirjailijan sosiaalista vastuuta puhua vähemmistön puolesta ja jälkimmäisessä taas yksilön vapautta valita luovan tuotantonsa teemat, tyylit ja tekniikat. Jos *The Woman Warrior* on omaelämäkerrallinen, eikä sen pitäisi perustua faktoihin eikä kiinalaisten myyttien vääristelyyn, kysyy Chin, etnisen nationalismien edustajana. Ja mille yleisölle Kingston kirjoitti teoksen, kiinalais-amerikkalaiselle vai valkoiselle lukijakunnalle?

The Woman Warrior-teoksen jälkeen Kingston on julkaissut muun muassa seuraavat kaunokirjalliset ja ei-kaunokirjalliset teokset: *China Men* (1980), *Tripmaster Monkey. His Fake Book* (1989) ja *Hawaii One Summer* (1998).

Näytelmäkirjailija David Henry Hwang (s. 1957) on Kingstonin ohella Chinin kritisoima kirjailija, ja kuten Kingstonin myös hänen vanhempansa muuttivat Kiinasta Yhdysvaltoihin. Hwangin ensimmäinen näytelmä oli hänen Stanfordin opintojen loppuvaiheissa kirjoittamansa *F.O.B.* (1978), joka tarkoittaa ”fresh off the boat” eli juuri maahan tullutta siirtolaista. Näytelmän pääosassa onkin kiinalaissiirtolainen, joka oppii, mitä amerikkalaiseen kulttuuriin sopeutuminen vaatii. Hwangin monet muutkin näytelmät, kuten *Family Devotions* (1981) ja *The Dance and the Railroad* (1981), käsittelevät siirtolaisten

ja kiinalais-amerikkalaisten kokemuksiä. Yksi Hwangin kuuluisimmista näytelmistä on *M. Butterfly* (1988), joka uudelleenkirjoittaa lootuskuukan stereotypian ja tarinan.

Vanhoissa Butterfly-tarinoissahan pääosassa oli valkoiseen mieheen rakastuva aasialaisnainen. Puccinin oopperassa *Madama Butterfly* amerikkalainen meriupseeri Benjamin Franklin Pinkerton menee valenaimisiin japanilaisen geishatyttö Cio-Cio-Sanin kanssa ja hylkää hänet lopulta. Hwangin näytelmä sen sijaan kertoo Ranskan suurlähetystön virkamiehestä Rene Gallimardista, joka vuonna 1960 Kiinassa rakastuu Pekingin oopperan tähden Song Lilingiin tietämättä, että naisrooleja näyttelevä tähti on oikeasti mies. Hwangin näytelmä on ”rotua”, sukupuolta ja seksuaalista identiteettiä tutkaileva teos, joka on tietoinen orientalismin perinteestä sekä siitä, millaisia stereotypioita ja romanttis-seksuaalisia fantasioita se on lännessä tuottanut. Näytelmän rakkaustarinaa kytkeytyvät sekä lännen että Kiinan imperialistiset päämäärät Aasiassa. Esimerkiksi kun näytelmässä Gallimard sanoo Songille, että ”itämaiset ihmiset alistuvat aina suuremmalle voimalle” (Hwang 1988, 37), lause on luettavissa sekä imperialistisena toteamuksena että länsimaisen miehen seksuaalisena fantasiana. Jälkikolonialistiseksi näytelmän tekee sekin, kuinka se tietoisesti paljastaa läntiset fantasiat. Song nimittäin toteaa suoraan Gallimardille: ”Se on yksi teidän suosikkifantasioistanne, eikö totta? Alistuva orientaalinainen nainen ja julma valkoinen mies.” (Hwang 1988, 18.) Song käyttää tätä fantasiaa suhteessaan Gallimardiin hyväkseen, kun hänet pakotetaan toimimaan Kiinan vakoilijana. Kun Gallimard on muuttanut takaisin Pariisiin ja kun häntä syytetään vakoilusta Kiinan hyväksi, oikeudenkäynnissä Song jatkaa läntisten fantasioiden paljastamista: ”Länsi näkee itsensä maskuliinisena – isot aseet, iso teollisuus, isot rahat – ja tällöin itä on feminiininen – heikko, herkkä, köyhä... Länsi uskoo, että syvällä sisimmissään itä *haluaa* tulla valloitetuksi.” (Hwang 1988, 62.)⁵

Viime vuosikymmenten aikana kiinalais-amerikkalainen kirjallisuus on monipuolistunut sekä sisällöltään että muodoiltaan. Erityisesti sukupuolen, seksuaalisen identiteetin, diasporan ja transnationaalisuu-

5. Vuonna 1993 kanadalainen ohjaaja David Cronenberg ohjasi näytelmään perustuvan elokuvansa *M. Butterfly*. Ks. esim. Teresa de Lauretis 1999.

den teemat ovat olleet keskeisiä. Kiinalais-amerikkalaista nykykirjallisuutta ei ole syytä pitää yhtenäisenä alueena esimerkiksi teemojensa tai lajiensa puolesta, sillä teemat vaihtelevat sukupolvikertomuksista naisten kokemuksiin ja lajit omaelämäkertoista runoihin, aivan kuten valtavirtakirjallisuudessakin. Chinin, Kingstonin ja Hwangin lisäksi muita tunnettuja nykykirjailijoita ovat muun muassa David Wong Louie (s. 1954), Ha Jin (s. 1956), Gus Lee (s. 1946), Amy Tan (s. 1952), John Yau (s. 1950), Arthur Sze (s. 1950) ja Gish Jen (s. 1955). Gish Jenin viimeisin romaani *The Love Wife* (2004, ”Rakkausvaimo”) kuvaa moniäänisesti valkoisen amerikkalaisnaisen ja kiinalais-amerikkalaisen miehen perhe-elämää: siihen kuuluvat poikavauva, kaksi Kiinasta adoptoitua tytärtä ja Kiinasta vierailulle tuleva sukulaisnainen Lanlan. Romaanin lukijan onkin pohdittava, mitä amerikkalainen perhe ja etninen alkuperä nykypäivänä tarkoittavat.

Kiinalais-amerikkalaiseen kirjallisuuteen kuuluu toki myös populaarikirjallisuus. Toistaiseksi suuri osa tutkimuskirjallisuudesta näyttäisi keskittyneen korkeakirjallisuuden pohtimiseen, mutta viime vuosina aasialais-amerikkalainen tutkimus on nostanut esiin myös populaarikulttuurin eri osa-alueet kuten kirjallisuuden, musiikin ja elokuvan.

Runoilija Qiu Xiaolong (s. 1953) muutti Kiinasta Yhdysvaltoihin vuonna 1988. Qiu on nyt itse asiassa dekkarikirjailijakin: englanniksi kirjoittava, länsimaista kirjallisuudenlajia käyttävä ja länsimaiselle – tai ainakin englantia taitavalle – yleisölle kirjoittava nykypäivän kiinalais-amerikkalainen. Hänen vuonna 2000 alkanut ”Tarkastaja Chen” -sarjansa sijoittuu Kiinaan ja tutkailee rikosten lisäksi kiinalaisen yhteiskunnan suuria muutoksia viime vuosikymmenten aikana. Hänen teoksistaan on käännetty kiinaksi muun muassa *Death of a Red Heroine* (2000, *Punaisen sankarittaren kuolema*) – mutta sensuroituna versiona. Shanghai on ”kaupunki H”, kaikki kadunnimet on muutettu, ja teoksesta on poistettu poliittisesti arkaluontoiset sanat ja virkkeet (Black 2003). Suomeksi Qiulta on käännetty jo useita teoksia, mikä on outoa ajatellen, ettei kiinalais-amerikkalaisuuden jo kanonisoituja kirjailijoita (Kingston, Chin) ole käännetty lainkaan. Todennäköinen syy löytynee ”eksotiikan”, ”populaarin” ja rahan yhteydestä. Muita

kiinalais-amerikkalaisia dekkarikirjailijoita ovat muiden muassa Lisa See, Ed Lin ja Henry Chang, mutta kaiken kaikkiaan heitä on erittäin vähän. Valkoiset kirjailijat sen sijaan ovat julkaisseet lukuisia Aasiaan sijoittuvia tai aasialaisia henkilöhahmoja käyttäviä dekkareita ja trille-reitä. Orientti myi jo Earl Derr Biggersin aikana 1920-luvulla kuten myös kuvaukset nykyajan naissankareista esimerkiksi S. J. Rozanin ”Lydia Chin ja Bill Smith” -sarjassa.

Kiinalais-amerikkalaisten dekkarikirjailijoiden (ja populaarikirjailijoiden) vähäinen määrä herättää kysymyksen: miksi he eivät ole julkaisseet dekkareita siinä missä monet afrikkalais-amerikkalaiset kirjailijat? 1960–70-luvuilla käynnistyneen kirjallispoliittisen aktivismin aikakaudella oli kenties ymmärrettävää, ettei kiinalais-amerikkalainen kirjallinen älymystö tarttunut ensimmäisenä populaarilajeihin, ”roskakirjallisuuteen”, mutta tuosta ajasta on jo useita vuosikymmeniä. Mikä on etnisyyden ja populaarien kirjallisuudenlajien suhde, ja miksi kirjailija valitsee tietyn lajin, millaiselle yleisölle hän ajattelee kirjoittavansa ja mistä aiheista? Qiun sarjasta jään miettimään, kuinka se voi kiehtoa amerikkalaista – tai suomalaista – lukijakuntaa nimenomaan tarinoillaan eksoottisen jälkikommunistisesta Kiinasta.

Kaukoidän kuumeesta globaaliin aasialaistumiseen

Orientalismi ja eksoottinen itä ovat olleet lännessä monimuotoisesti läsnä jo pitkään. Länsimaissa on podettu Kaukoidän kuumetta vaihtelevasti vuosisatojen ajan: silkki, posliini ja lakkatyöt ihastuttivat eurooppalaisia jo 1700-luvulta alkaen (Zhang 1988, 117) siinä missä klassinen aasialainen runous inspiroi 1900-luvun alkuvuosikymmeninä amerikkalaisia modernisteja. Nykypäivän lännessä on nautittu japanilaisista tamagotcheista ja manga-sarjakuvista, ja länsimaiset elokuvantekijät kuten Quentin Tarantino ovat innostuneet wuxiasta ja itämaisista taistelulajeista elokuvissaan. Kiinalaisen ohjaajan Zhang

Yimoun Kiinan menneisyydestä ammentavat, orientin eksotiikkaakin tihkuvat elokuvat, kuten *Kultaisen kukan kirous* (2006), ovat olleet suosittuja myös lännessä.

Qiu esimerkiksi on kiinalais-amerikkalainen kirjailija, jolla ei ole samanlaista kosketusta vanhojen siirtolaisuuslakien tuottamiin ongelmiin kuin Yhdysvalloissa syntyneillä ja siellä yhteiskunnallisia ja historiallisia konteksteja pohtineilla kirjailijoilla. Nykypäivänä puhumekin erityisen paljon ”transnationaalisuudesta”, jolla tarkoitetaan diasporista, globaalista, kulttuurien ja kielten välisyyttä. Kiinnostavia kysymyksiä ovat: miten kiinalais-amerikkalainen kirjallisuus nykypäivänä haastaa, muuttaa tai jatkaa valkoisen amerikkalaisen kulttuurin orientalistista jatkumoa, ja miten se kietoutuu yhteen Aasiasta yhä edelleen Yhdysvaltoihin liikkuvien globaalien siirtolaisuusvirtojen kanssa? Missä Aasia loppuu ja Amerikka alkaa?

KIRJALLISUUS

- AHOKAS, PIRJO 1995. ”Kulttuurien risteyksessä. Kiinalaisamerikkalainen naissubjekti Maxine Hong Kingstonin teoksessa *The Woman Warrior*.” – *Proosan taiteesta. Leevi Valkaman juhlakirja*. Toim. Pirjo Ahokas & Otto Lappalainen & Liisa Saariluoma. Turun yliopisto. Taiteiden tutkimuksen laitos, Sarja A(32). 321–350.
- ASING, NORMAN 2006. ”To His Excellency Governor Bigler.” (Alk. 1852.) – *Chinese American Voices. From the Gold Rush to the Present*. Toim. Judy Yung & H. Chang & Him Mark Lai. Berkeley. University of California Press. 9–12.
- BIGGERS, EARL DERR 1937. *Charlie Chan ja avaimeton talo*. (*The House Without a Key*.) (Alk. 1925.) Suom. Paavo Lehtonen. Juva. Helsinki. WSOY.
- BLACK, CARA 2003. ”Author Interview with Qiu Xialong.” – *Mystery Readers International*. <http://www.mysteryreaders.org/athomeqiu.html>
- CHAN, JEFFERY PAUL 2006. ”I’m a Chinaman’. An Interview with Frank Chin.” – *Chinese American Voices. From the Gold Rush to the Present*. (Alk. 1979.) Toim. Judy Yung & H. Chang & Him Mark Lai. Berkeley. University of California Press. 304–311.
- CHIN, FRANK 1991. ”Come All Ye Asian American Writers of the Real and the Fake.” – *The Big Aiiieeeee! An Anthology of Chinese American and Japanese American Literature*. Toim. Jeffery Paul Chan & Frank Chin & Lawson Fusao Inada & Shawn Wong. New York. Meridian. 1–92.
- CHIN, FRANK & CHAN, JEFFERY PAUL & INADA, LAWSON FUSAO & WONG, SHAWN HSU 1991. ”Preface.” – *Aiiieeeee! An Anthology of Asian American Writers*. (Alk. 1974.) New York. Mentor. xi–xxii.
- CHIN, FRANK 1997. *Donald Duk*. (Alk. 1991.) Minneapolis. Coffee House Press.
- DYER, RICHARD 1997. *White*. London. Routledge.
- EPERJESI, JOHN R. 2005. *The Imperialist Imaginary. Visions of Asia and the Pacific in American Culture*. Hanover, London. University Press of New England.
- GRICE, HELENA & CANDIDA HEPWORTH & MARIA LAURET & MARTIN PADGET 2001. *Beginning Ethnic American Literatures*. Manchester & New York. Manchester University Press.
- HALL, STUART 1997. ”The Spectacle of the ‘Other’.” – *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London. Sage. 223–279.
- HOOBLER, DOROTHY & HOOBLER THOMAS 1994. *The Chinese American Family Album*. New York & Oxford. Oxford University Press.

- HUANG, GUIYOU 2006. *The Columbia Guide to Asian American Literature Since 1945*. New York. Columbia University Press.
- HWANG, DAVID HENRY 1988. *M. Butterfly*. New York. Dramatists Play Service.
- JEN, GISH 2004. *The Love Wife*. New York. Vintage.
- KIM, DANIEL Y. 1998. "The Strange Love of Frank Chin." – *Q & A. Queer in Asian America*. Toim. David L. Eng & Alice Y. Hom. Philadelphia. Temple University Press.
- KIM, ELAINE H. 1982. *Asian American Literature. An Introduction to the Writings and Their Social Context*. Philadelphia. Temple University Press.
- KINGSTON, MAXINE HONG 1981. *The Woman Warrior. Memoirs of a Girlhood Among Ghosts*. (Alk. 1976.) London. Picador.
- KOSHY, SUSAN 2000. "The Fiction of Asian American Literature." – *Asian American Studies. A Reader*. Toim. Jean Yu-wen & Shen Wu & Min Song. New Brunswick, NJ, London. Rutgers University Press. 467–495.
- LAURETIS, TERESA DE 1999. "Popular Culture, Public and Private Fantasies. Femininity and Fetishism in David Cronenberg's 'M. Butterfly'." – *Signs* 24(2). 303–334.
- LEE, ROBERT K. 1999. *Orientalists. Asian Americans in Popular Culture*. Philadelphia. Temple University Press.
- LEONG, RUSSELL 1991. "Rough Notes for Mantos." – *Aiiieeee! An Anthology of Asian American Writers*. (Alk. 1974.) Toim. Frank Chin & Jeffery Paul Chan & Lawson Fusao Inada & Shawn Hsu Wong. New York. Mentor. 197–205.
- LI, DAVID LEIWEI 1998. *Imagining the Nation. Asian American Literature and Cultural Consent*. Stanford. Stanford University Press.
- LOWE, LISA 1996. *Immigrant Acts*. Durham. Duke University Press.
- MAEDA, DARYL J. 2005. "Black Panthers, Red Guards, and Chinamen. Constructing Asian American Identity through Performing Blackness, 1969–1972." – *American Quarterly* 57(4). 1079–1103.
- QIU, XIAOLONG 2006. *Punaisen sankarittaren kuolema*. (Alk. *Death of a Red Heroine*, 2000.) Suom. Jaakko Kankaanpää. Helsinki. Otava.
- PARTRIDGE, JEFFREY F.L. 2004. "Aiiieeee! and the Asian American Literary Movement. A Conversation with Shawn Wong." – *Melus* 29(3–4). 91–102.
- REDDY, MAUREEN 2003. *Traces, Codes and Clues. Reading Race in Crime Fiction*. New Brunswick, New Jersey, London. Rutgers University Press.
- SESHAGIRI, URMILA 2006. "Modernity's (Yellow) Perils. Dr. Fu-Man-chu and English Race Paranoia." – *Cultural Critique* 62 (162). 162–194.

- SHAH, NAYAN 2001. *Contagious Divides. Epidemics and Race in San Francisco's Chinatown*. Berkeley, Los Angeles. University of California Press.
- SHAH, SONIA 1997. "Introduction. Slaying the Dragon Lady. Towards Asian American Feminism." – *Dragon Ladies. Asian American Feminists Breathe Fire*. Toim. Sonia Shah. Boston. South End Press. xii–xxi.
- SING KUM 2006. "Letter by a Chinese Girl." – *Chinese American Voices. From the Gold Rush to the Present*. (Alk. 1876.) Toim. Judy Yung & H. Chang & Him Mark Lai. Berkeley. University of California Press. 15–16.
- US Census Bureau. http://factfinder.census.gov/home/saff/main.html?_lang=en
- WONG CHIN FOO 2006. "Why Am I a Heathen?" – *Chinese American Voices. From the Gold Rush to the Present*. (Alk. 1887.) Toim. Judy Yung & H. Chang & Him Mark Lai. Berkeley. University of California Press. 70–78.
- WONG, JADE SNOW 1989. *Fifth Chinese Daughter*. (Alk. 1945.) Seattle & London. University of Washington Press.
- WONG SAU-LING & JEFFREY J. SANTA ANA 1999. "Gender and Sexuality in Asian American Literature." – *Signs* 25(1). 171–226.
- WU, WILLIAM F. 1982. *The Yellow Peril. Chinese Americans in American Fiction 1850–1940*. Hamden. Archer Books.
- YIN, XIAO-HUANG 2000. *Chinese American Literature Since the 1850s*. Urbana, Chicago. University of Illinois Press.
- YUNG JUDY & H. CHANG & HIM MARK LAI 2006. *Chinese American Voices. From the Gold Rush to the Present*. Berkeley. University of California Press.
- ZHANG, LONGXI 1988. "The Myth of the Other. China in the Eyes of the West." – *Critical Inquiry* 15(1). 108–131.
- ZHANG, QINGSONG 1998. "The Origins of the Chinese Americanization Movement. Wong Chin Foo and the Chinese Equal Rights League." – *Claiming America. Constructing Chinese American Identities During the Exclusion Era*. Toim. Kevin Wong & Sucheng Chan. Philadelphia. Temple University Press. 41–63.

Kanadan ranskankielinen kirjallisuus ja vähemmistöjen moninaisuus

Kanadaan liitetään usein käsite ”monikulttuurinen mosaiikki”, jonka oletetaan kuvaavan Kanadan nykytilannetta: kanadalainen yhteiskunta perustuu maahanmuuttoon, jonka taustalla ovat 1900-luvun maailmansodat, kolonialismin murtuminen ja tuoreemmat kansainväliset kriisit. Kanadan monikulttuurisuus ei kuitenkaan rajoitu vain viime vuosisadan siirtolaisuuteen vaan tarkoittaa myös muunlaista kulttuurista moninaisuutta.

Jo ennen 1900-luvun massiivista maahanmuuttoa Kanadan maaperällä liikkui ja asui lukuisia kansoja: useita alkuperäiskansoja ennen eurooppalaisten saapumista, viikinkejä ja baskeja ennen 1000-luvun vaihdetta, ranskalaisia 1500-luvulta lähtien, englantilaisia 1700-luvulta lähtien ja muiden muassa irlantilaisia ja kiinalaisia siirtotyöläisiä 1800-luvulla. Kansojen yhteentörmäyksen ja yhteiselon seurauksena Kanadan maaperälle on vuosisatojen kuluessa muodostunut ryhmiä,

joiden kulttuuritaustat ovat erilaisia. Ryhmistä merkittävimpiä ovat alkuperäiskansat sekä englanninkielinen ja ranskankielinen Kanada. Näistä ryhmittymistä käytetään ranskankielisessä Kanadassa nimitystä *peuples fondateurs* (perustajakansat), ja niillä on erilainen sosiopoliittinen asema eri puolilla Kanadaa. Perustajakansat muodostavat Kanadan kulttuurisen mosaiikin pohjan, jonka moninaisuutta tuorempi maahanmuutto elävöittää.

Historiallisen monikulttuurisuuden vuoksi vähemmistökirjallisuus ei rajoitu Kanadassa maahanmuuttajien kirjallisuuteen, sillä valtaosan vähemmistökirjallisuudesta tuottavat perustajakansat. Aikomukseni on esitellä tässä artikkelissani Kanadan ranskankielisen kirjallisuuden moninaisuutta ja murtaa näin käsitystä kanadalaisen kulttuurin kaksikielisen tai kolminapaisuudesta.

Ranskankielinen Kanada

Ranskankielisen väestön asemaa voidaan tarkastella ensinnäkin liittovaltion tasolla. Kanadan noin 32 miljoonasta asukkaasta vajaat 7 miljoonaa puhuu äidinkielenään ranskaa. Ranskankielinen Kanada kokonaisuudessaan muodostaa siis vähemmistön Kanadan englanninkielisen valtakulttuurin keskellä. Ranskankielisistä vajaat 6 miljoonaa asuu Quebecissä, Kanadan ainoassa ranskankielisessä provinssissa.⁶ Jäljelle jäävä ranskankielinen väestö asuu muissa provinseissa, erityisesti Ontariossa, Uudessa-Brunswickissa ja Uudessa-Skotlannissa. Vaikka näiden neljän provinssin alue oli ranskalaisten hallinnassa 1500-luvulta 1700-luvun puoliväliin saakka (*la Nouvelle-France*, Uusi-Ranska), vain Quebec on säilynyt ranskankielisenä. Noin 80 % quebeciläisistä on äidinkieleltään ranskankielisiä. (Sanaker & Holter & Skattum 2006, 64–65.)

6. Vaikka Kanadan liittovaltio on virallisesti kaksikielinen, kullakin provinssilla on yksi virallinen kieli, englanti tai ranska. Uusi-Brunswick on ainoa virallisesti kaksikielinen provinssi.

Quebecin ulkopuolella elävät ranskankieliset – osa Uuden-Ranskan asukkaiden jälkeläisiä ja osa maahanmuuton takia Kanadaan saapuneita – ovat siis vähemmistö sekä englanninkieliseen valtakulttuuriin että ranskankieliseen Quebeciin nähden. Heihin liitetäänkin usein termi *double marginalité*, kaksoisvähemmistö. Viime vuosikymmeninä Quebecin ulkopuolella asuva ranskankielinen väestö on vahvistanut kulttuurista omaleimaisuuttaan verrattuna Quebecin ranskankieliseen enemmistöön. Näin perinteisiin perustajakansoihin perustuva jako englanninkieliseen ja ranskankieliseen Kanadaan ei ole enää ajankohtainen, vaan toinen perustajakansoista on jakautunut historian kuluessa useampaan alakulttuuriin, joista yksi nauttii valtakulttuurin asemasta omassa provinssissaan (Quebec), kun taas muut elävät vähemmistöasemassa.

Myös Quebecin sisällä ranskankielisen väestön kasvot ovat moninaiset. Ranskankielisen perustajakansan (Uuden-Ranskan asukkaiden jälkeläiset) ohella Quebeciin on muodostunut erityisesti 1900-luvun maahanmuuton seurauksena väestöryhmä, jonka ensimmäinen kieli ei ole ollut ranska mutta joka tätä nykyä elää kaksi- tai kolmikielistä elämää, jossa ranskalla on vahva asema: toisen polven maahanmuuttajille siitä on voinut tulla jopa vahvin kieli. Erityisesti 1960-luvulla syntyneen Quebecin itsenäisyysliikkeen jälkimainingeissa provinssiin on saapunut runsaasti ranskankielisiä maahanmuuttajia muiden muassa Pohjois- ja Keski-Afrikasta, Karibialta ja Lähi-idästä. Quebecin nykyinen kielipolitiikka vaatii lisäksi sekä maahanmuuttajilta että englanninkieliseltä väestöltä ranskan kielen opettelua. Quebecissä elää siis useita ranskankielisiä ja ranskaa toisena kielenä käyttäviä ryhmiä, jotka muodostavat vähemmistön suhteessa Quebecin ranskankieliseen kantaväestöön. Ranskaa toisena kielenä puhuvat maahanmuuttajat ovat lisäksi kielellisesti eriarvoisessa asemassa ranskaa kotikielensä käyttäviin maahanmuuttajiin verrattuna.

Lisäksi Quebecissä asuu yksitoista alkuperäiskansaa, joista osa on ranskankielistynyt kolonisaation seurauksena: viisi näistä kansoista käyttää nykyään ranskaa toisena kielenä ja kaksi ensimmäisenä

kielenään (Gatti 2004, 19–20). Nämä alkuperäiskansat muodostavat vähemmistön eurooppalaisperäisen valtakulttuurin keskellä.

Ranskankielinen Kanada koostuu siis vähintäänkin neljästä väestöryhmästä, joista jokainen on valtaväestöön verrattuna vähemmistöasemassa kukin eri tavoin. Kunkin ryhmän merkitys kirjallisuudelle ja kielelle on suuri. Lise Gauvin (2004, 256) kirjoittaa:

Eri kielten välisten suhteiden monimutkaisuudesta ja suhteiden tulehtuneisuudesta kumpuaa kielellinen ”ylitietoisuus”, joka näkyy kirjallisuudessa. Kieli on kuin mielikuvituksellinen alue, joka sallii suuren vapauden mutta joka myös asettaa rajoja. Kirjoittamisesta tulee näin todellinen ”kieliteko”, sillä tietyn kielen valitseminen sisältää viestin, joka ylittää tekstin sisällön. Puhekielen kirjoittamisen tai sosiolektien imitoimisen lisäksi kirjailija paljastaa kirjallisuuden statuksen ja sen, miten se soveltaa tai työstää kirjallisuuden koodeja. Ranskankieliset kirjailijat osoittavat siten suuren herkkyytensä kieleen liittyviä ongelmia kohtaan. Tämä herkkyyks näkyy lukuisissa teksteissä, jotka osoittavat kirjoittamiseen liittyvän epämurkavuuden ja epäilyn (suom. KS.).

Välttämättömästä yksinkertaistuksesta huolimatta esittämäni jaottelu pyrkii antamaan mahdollisimman laajan kuvan ranskankielisen väestön ja kulttuurin moninaisuudesta Kanadassa.

Quebecin kirjallisuuden asema Kanadassa ja Pohjois-Amerikassa

Monikulttuurisuudesta, kulttuurisista vähemmistöistä ja maahanmuutosta puhuttaessa kiinnitetään usein enemmän huomiota ongelmiin ja jännitteisiin kuin monikulttuurisuuden mukanaan tuomaan

rikkauteen. Olen tietoisesti valinnut kirjoitukseeni jälkimmäisen näkökulman, ja tarkoitukseni on havainnollistaa, miten edellä esitelty vähemmistökulttuurit ovat rikastuttaneet kanadalaisista yhteiskuntaa ja kulttuuria. Historiallisen ja yhteiskunnallisen katsauksen lisäksi käsittelen vähemmistökulttuurien vaikutusta kanadalaiseen kirjallisuuteen. Kanadan ranskankielinen kirjallisuus koostuu edellä mainittujen ryhmien kirjallisuuksista. Näistä jokaisella on omaleimainen ja tärkeä asemansa kanadalaisessa kirjallisuudessa. Jaottelu seuraa edellä esiteltyä jakoa (ranskankielinen kirjallisuus koko liittovaltiossa ja Quebecin sisällä), eikä se millään tavoin aseta eri ryhmien kirjallisuutta tärkeysjärjestykseen.

Nykyisen Kanadan maaperällä kirjoitettu kirjallisuus oli alkujaan ranskankielistä.⁷ Pohjois-Amerikan ensimmäiset kirjalliset teokset olivat ranskalaisten löytöretkeilijöiden, virkamiesten ja katolisen kirkon virkamiesten 1500–1700-luvuilla kirjoittamia selontekoja, matkakertomuksia, kirjeitä tai hengellisiä pohdintoja. Kun Uusi-Ranska päätyi Englannin kruunun alaisuuteen vuonna 1764, perustettiin kirjapaino (Brunet 1996, 10). Siitä oli hyötyä väestön käännättämisessä myöntämieliseksi uudelle hallitsijalle. Kirjapaino edesauttoi luonnollisesti myös paikallisen kirjallisuuden kehittämisessä. Kirjallinen tuotanto ajoi tuolloin ensisijaisesti poliittisia päämääriä, mutta kirjallisuuden muodot moninaistuivat siitä huolimatta. Tuolloin kirjoitettiin esimerkiksi näytelmiä ja dialogiksi muotoiltuja tekstejä (Suhonen 2001, 104). 1800-luvulla konfliktit englanninkielisen hallinnon ja ranskankielisen väestön välillä olivat kiihkeitä ja useissa Euroopan maissa nouseva nationalismi vaikutti myös ranskankielisen Kanadan oppineisiin.

Vain hivenen ennen ensimmäisiä suomenkielisiä romaaneja, 1800-luvun puolivälissä, julkaistiin ensimmäiset kanadanranskalaiset romaanit. Patrice Lacomben *La Terre paternelle* (1846, ”Isänmaa”) aloittaa pitkän isänmaallisen kirjallisuuden perinteen: *roman du terroir*-tyylilaji vaalii ranskankielistä ja katolista perinnettä ja vastustaa yhteiskunnan uudistumista, esimerkiksi teollistumista ja urbanisaatiota. Philippe Aubert de Gaspén *Les Anciens canadiens* (1864, ”Entiset

7. Alkuperäiskansat tutustuivat kirjoitettuun tekstiin vasta eurooppalaisten saavuttua. (Gatti 2004, 21.)

kanadalaiset”) kuvaa ihannoivaan tyyliin ranskankielisten urheutta Englannin kruunun vallan alle johtaneessa taistelussa. Kirjallisuus oli tuolloin tärkeä kansallistunteen herättäjä ja kansallisen identiteetin muokkaaja ja puolustaja. Voimakkaasta kansallisliikkeestä huolimatta ranskankielinen Kanada liitettiin Kanadan liittovaltioon ensimmäisten joukossa vuonna 1867.

Seuraavan kerran kirjallisuus valjastettiin kansallisen herätyksen voimaksi 1960-luvulla. Ranskankielisessä Kanadassa poliittinen ja taloudellinen valta oli englanninkielisen vähemmistön käsissä aina 1960-luvulle saakka. Vaikka ranskankielinen väestö oli lukumäärältään suurempi, sillä ei ollut yhteiskunnallista valtaa. Hankalassa poliittisessa tilanteessa ranskankielinen väestö oli paneutunut kielellisen ja henkisen perimän vaalimiseen, minkä seurauksena katolinen kirkko oli saanut suuren vallan ja onnistunut levittämään vanhakantaista, sulkeutunutta ja menneisyyttä – mm. emä-Ranskaa – ihannoivaa ideologiaa.

1960-luvulla toteutui niin sanottu rauhallinen vallankumous (*la Révolution tranquille*), jonka sai aikaan joukko uudistusta vaativia taiteilijoita. Se johti yhteiskunnallisen tilanteen radikaaliin muutokseen: ranskankielinen väestö katkaisi historialliset siteensä Ranskaan sekä vaati yhteiskuntansa uudistamista, kieliryhmien tasavertaista kohtelua ja englanninkielisen väestön ikeestä vapautumista. Samalla syntyi Quebecin itsenäisyysliike.⁸ Kirjallisuus tuki kansallista itsenäisyyden vaatimusta muun muassa kielen keinoin: quebeciläistä kirjallisuutta kirjoitettiin 1960- ja 1970-luvuilla puhekielenomaisesti, paikallisia murteita ja ilmaisuja jäljitellen (*le joual*), ja emä-Ranskan vaalima ”puhdas” kieli hylättiin, sillä sitä pidettiin yhtä koloniaalisena kielenä kuin englantia.

Teatteri- ja romaanikirjailija Michel Tremblayn (s. 1942) teokset ovat malliesimerkki puhekielen merkityksestä kansallisen itsetunnon kohottamisessa. Ne kuvaavat lämmöllä ja huumorilla köyhän työläisluokan arkea Montrealin tehdaskortteleiden pikkukaduilla. Yksi hänen

8. Quebecin provinssi oli ollut olemassa englantilaisten valtaukselta lähtien. Siitä lähtien *La Nouvelle-France* tunnettiin nimellä *The Province of Quebec*, mikä myöhempien poliittisten murrosten jälkeen vaihtui termeiksi *Bas-Canada* ja *Canada-Est*. Kansa alkoi kutsua itseään quebeciläiseksi vasta 1960-luvulla.

merkittävimmistä teoksistaan on näytelmä *Les Belles-sœurs* (1968, ”Kälyt”), jossa naisporukka päättää rikastua täyttämällä lottokuponkeja. Tekstissä sekoittuvat absurdi huumori ja kärkevä yhteiskuntakritiikki, ja näytelmä on saanut paikallisesta sävystään huolimatta suurta kansainvälistä huomiota. Sitä on esitetty muun muassa Skotlannissa ja Puolassa. Klassikoksi on noussut myös Tremblayn romaanisarja *Chroniques du Plateau Mont-Royal* (1978–1989, ”Plateau Mont-Ryalin muistelmät”), joka sekin kuvaa köyhän työläiskorttelin elämää vuosikymmenien saatossa ja tallentaa samalla Montrealin historiaa. Tremblay on myös quebeciläisen kirjallisuuden itsenäisyyden kansainvälisen tunnustamisen kulmakivi: siinä missä Tremblayn kollegat olivat saaneet palkintoja ensin Ranskassa ja vasta sitä kautta päässeet laajempaan kansainväliseen levitykseen (esim. Gabrielle Roy, Anne Hébert ja Marie-Claire Blais), Tremblay oli ensimmäinen quebeciläinen kirjailija, joka saavutti suosiota muun muassa Yhdysvalloissa ilman Ranskan vaikutusta. Vaikka siis ranskankielisellä kirjallisuudella on alkuaan ollut tietynlainen pioneerikirjallisuuden asema Kanadassa, on sen asema muuttunut aikojen kuluessa: moderni ranskankielinen kirjallisuus on ajanut erityisesti Quebecin asiaa, yhteiskunnan uudistamista ja kansallisen kulttuurin tunnustamista.

Sittemmin puhekielen käytöstä kirjallisuudessa on luovuttu ja Quebecin kirjallisuus on itsenäistynyt omaksi kansalliseksi kirjallisuudekseen, joka on laadultaan, määrältään ja kansainväliseltä asemaltaan verrattavissa esimerkiksi suomalaisen kirjallisuuteen.⁹ Viime vuosikymmeninä quebeciläisille kirjailijoille ja kirjallisuudentutkijoille tärkeä teema on ollut Quebecin kulttuurin amerikkalaisuus (*l'américanité*). Tavoitteena on ollut amerikkalaisuuden käsitteen monipuolistaminen Yhdysvaltojen ja mantereen englanninkielisen väestön valta-asemasta huolimatta. Historiansa ja maantieteensä vuoksi quebeciläiset ovat halunneet tehdä pesäeron sekä ranskalaiseen että Pohjois-Amerikan englanninkieliseen kulttuuriin. Quebeciläiset eivät ole ranskalaisia eivätkä yhdysvaltalaisia, eivätkä monet heistä katso olevansa edes

9. Ranskankielinen kirjallisuus elää voimakkaana Kanadan englanninkielisen kirjallisuuden rinnalla: quebeciläisiä teoksia on käännetty runsaasti englanniksi paitsi Kanadassa myös Kanadan ulkopuolella.

kanadalaisia. Heidän kansallisessa identiteetissään ranskankielisyys ja ranskalaisen kulttuurin perinne yhdistyvät pohjoisamerikkalaiseen elämäntapaan ja pohjoiseen luontokokemukseen.

Quebeciläisessä yhteiskunnassa, kulttuurissa ja kirjallisuudessa yhdistyvät siten useat kulttuuriset vaikutteet, joista quebeciläinen identiteetti muotoutuu. Tämän tiedostaminen on ollut tärkeää 1960-luvulta lähtien, ja oman amerikkalaisuutensa pohtimisen ohessa quebeciläiset oppineet ovat vaatineet amerikkalaisuuden käsitteen uudelleen määrittelyä. Englanninkielisen valtaväestön ohella tulisi ottaa huomioon Pohjois- ja Etelä-Amerikassa asuva ranskankielinen väestö ja valtaisa espanjankielinen väestö sekä lukuisat muut kielivähemmistöt. Näin ollen ei ole sopivaa sekoittaa toisiinsa Yhdysvaltoja ja Amerikkaa, vaan amerikkalaisuus tulee ymmärtää laajemmin. Yhteistyö erityisesti ranskankielisten ja espanjankielisten kirjailijoiden välillä onkin tiivistä, minkä tarkoituksena on osaltaan tasapainottaa mantereen kirjallista tuotantoa, jossa ylivalta on englannin kielellä.

Toinen esimerkki viime vuosikymmenien quebeciläisen kirjallisuuden omaleimaisuudesta on vahva ja innovatiivinen sukupuoli-rooleja tutkiva, kyseenalaistava ja murtava kirjallisuus. Anne Hébert (1916–2000) on yksi jo 1950-luvun vahvoista ”esifeministisistä” kirjailijoista. Hän julkaisi tuolloin ensimmäisen romaaninsa *Les Chambres de bois* (1958, ”Puiset huoneet”), joka on myyttinen kuvaus nuoren naisen kasvusta itsenäisyyteen onnettoman avioliiton kautta. Romaania edelsivät kaksi runoteosta ja novellikokoelma *Le Torrent* (1950, ”Myrsky”). Jälkimmäisen nimikkotarina kertoo nuoren äidin ja tämän avioliiton ulkopuolella syntyneen pojan surullisen tarinan vahvasti katolisessa maalaisyhteisössä. Useat Hébert’in teoksista keskittyvätkin vanhakantaisten uskontoon sidottujen yhteiskunnallisten arvojen ja tapojen analyysiin, kuten *Kamouraska* (1972), *Les Enfants du Sabbat* (1975, ”Sabatin lapset”) ja *Les Fous de Bassan* (1982, ”Suulat”).

Hébert’in jalanjalkia on seurannut omalla tyyllillään Marie-Claire Blais (s. 1939), jonka pitkä ura on lähtenyt liikkeelle samoilla teemoilla. *Tête blanche* (1960, ”Valkopää”) kuvaa urbaanin yksinhuoltajaäidin suhdetta sisäoppilaitokseen suljettuun poikaansa. *La Belle bête* (1959,

”Kaunis peto”) pohtii pojan ja tyttären eriarvoisuutta äidin silmissä, äidin mustasukkaista suhtautumista poikaansa ja sen vaikutusta tyttäreeseen. *Une saison dans la vie d’Emmanuel* (1965, suom. *Talvikausi Emmanuelin elämästä*) käsittelee mustan huumorin keinoin köyhän maalaisperheen jälkeläisten värikästä elämää. Romanissa kuvataan, kuinka toistuvien raskauksien ja lapsikuolemien aiheuttaman surun uuvuttama äiti ei enää kykene huolehtimaan lapsikatraastaan. Perheen tytär lähetetään luostarikouluun, mistä hänet kuitenkin ajetaan pois ja hän päätyy iltotyöksi. Yksi perheen pojista menehtyy, toinen menettää sormensa tehdasopissa kaupungissa ja kolmas päätyy vankilaan pikkurötösten takia. Marie-Claire Blais on nykyisin yksi Quebecin tyyllisesti haastavimmista ja kansainvälisesti arvostetuimmista kirjailijoista. Hänen teoksistaan on ilmestynyt lukuisia käännöksiä valtakielille. Blais on saanut myös useita kansallisia ja kansainvälisiä palkintoja.

Muun muassa näiden kirjailijoiden vaikutuksesta Quebeciin on syntynyt voimakas nais- ja miestutkimuksen perinne, joka eroaa muusta pohjoisamerikkalaisesta sukupuolen tutkimuksesta siten, että siinä yhdistyvät englanninkielisissä kulttuureissa tunnettu sosiologinen ote ja ranskalaiseen filosofiseen perinteeseen kuuluva psykologinen näkökulma. Hedelmällisen kaksoisperspektiivin on mahdollistanut Quebecin asema kahden kulttuurin ja kahden kielen välissä. Ranskalainen ajattelu on ollut paikallisille läheinen historiallisista ja kielellisistä syistä. Anglosaksinen ajattelu ja kirjallisuus ovat puolestaan tuttuja lähihistorian johdosta, ja sosiologinen perspektiivi sopii paikalliseen yhteiskunnalliseen ajatteluun. Kanadan ranskankielinen feministinen kirjallisuus ja sukupuolen analyysi ovat elävöittäneet sekä anglosaksisia että ranskalaisia sukupuoliteorioita sekä luoneet siltaa kahden ajattelumallin välille ja yhdistelleet niiden näkökulmia. Mainittakoon esimerkkinä Nicole Brossardin (s. 1943) teokset, kuten *La Lettre à érienne* (1985, ”Ilmakirje”).

Viime aikoina Quebec, kuten muukin Kanada, on tullut tunnetuksi myös pohjoisen ulottuvuuden tutkimuksessa eri tieteenaloilla. Vaikka ranskan kieltä ei ole perinteisesti yhdistetty pohjoisiin alueisiin ja kulttuureihin, Kanadan ranskankielisessä kirjallisuudessa pohjoinen

ulottuvuus on selkeästi läsnä ja ilmenee sekä kielessä että teemoissa. Quebecin ranskan kielessä on esimerkiksi omat ilmaisunsa meille hyvin tutuille pohjoisille luonto- ja ilmastoilmiöille, joita eurooppalaisessa ranskan kielessä ei kyetä ilmaisemaan yhtä tarkasti. Mainittakoon vaikkapa lumen jaottelu eri alalajeihin (esim. *loska, räntä, pakkaslumi*), pohjoisten marjojen nimet (mm. *lakka, puolukka, mustikka, karpalo*) tai pohjoiset eläimet (esim. *poro*), joille kyllä löytyy Euroopan ranskan kielestäkin omat nimityksensä, mutta joille on olemassa tarkempi konkreettisesti luontokokemuksesta syntynyt terminologia Quebecin ranskan kielessä. Kaunokirjallisuudella on tärkeä merkitys paikallisiin olosuhteisiin sopeutunutta kieltä tallennettaessa ja vahvistettaessa sekä kansallisesti että kansainvälisesti: kansallisella tasolla pohjoisuuden kokemusta ilmennetään Kanadassa monilla kansallisilla kielillä, joista jokainen tuo oman näkökulmansa aiheeseen; kansainvälisesti taas laajennetaan ranskan kielen ilmaisuvoimaa yli rajojen.

Quebecin kirjallisuus on siis kantanut kortensa kekoon monipuolista kanadalaista kirjallisuutta luotaessa. Quebecillä on historiallinen tai jopa antropologinen merkitys: Markku Henrikssonin (2006) mukaan se edustaa alkuperäisintä Kanadaa, sillä siellä englanninkielisten pohjoisamerikkalaisten arvojen vastustus on ollut kovaa ja alkuperäinen yhteiskuntamalli ja arvot ovat säilyneet selkeämpinä. Quebecin kirjallisuus on myös vahvistanut ranskan kielen monimuotoisuutta ja uudistumiskykyä tallentamalla yhtäältä Quebecin puhekieltä ja toisaalta muun muassa pohjoiseen elämäkokemukseen liittyviä, Euroopassa tuntemattomia ranskankielisiä ilmauksia.¹⁰

Ranskankielisen Kanadan kirjallisuus Quebecin ulkopuolella

Quebecin ulkopuolisesta ranskankielisestä väestöstä suurin osa elää Uudessa-Brunswickissa (n. 250 000 henkeä) ja Ontariossa (reilut 500

10. Quebecin ranskan kieli uudistuu yhteiskunnan kehityksen mukana. Esimerkiksi tietotekniikan aloilla on pyritty vastustamaan englannin kielen hegemoniaa uudissanojen avulla.

000 henkeä); pieniä määriä ranskankielisiä asuu myös erityisesti idässä, kuten Uudessa-Skotlannissa ja Prinssi Edwardin saarella, mutta myös lännessä aina Brittiläistä Kolumbiaa myöten. Idän provinssien historia Uudesta-Skotlannista Ontarioon on osittain yhteneväinen Quebecin historian kanssa: alkuperäiskansojen rinnalle saapui ranskalaista väestöä 1500-luvulla, ja englantilaiset valtasivat alueet 1700-luvulla. Itäisten provinssien ranskankielistä asutusaluetta kutsutaan Acadieksi. Lännen ranskankielinen väestö on kanadalaisperäistä ja muuttanut länteen 1800- ja 1900-luvuilla muun muassa taloudellisista syistä, kun taas idän ranskankielinen väestö polveutuu ranskalaisista. Poliittiset muutokset Pohjois-Amerikassa tekivät ranskalaisen kulttuurin säilymisen vaikeaksi. Acadien ranskankielinen väestö ajettiin muun muassa St. Laurence -virran saarille ja pohjoisrannalle sekä Lousianaan (*Le Grand Dérangement*, 1755). Väestön hajaantuminen ja tuhoutuminen vainojen seurauksena edesauttoi alueiden englanninkielistymistä. Ontarion alue puolestaan vastaanotti Yhdysvaltain itsenäistyttyä (1776) suuren määrän Englannin kruunulle uskollisia englanninkielisiä alamaisia.¹¹

Marginaalisesta asemastaan huolimatta ranskankielinen kulttuuri on pysynyt hengissä ja vahvistunut erityisesti 1900-luvun jälkipuolella. Quebecin itsenäisyysliikkeellä on ollut ristiriitainen vaikutus Quebecin ulkopuolisten ranskankielisten vähemmistöjen tilanteeseen: Quebecin itsenäistymisen uhka on osaltaan lisännyt muiden ranskankielisten yhteisöjen syrjäytymistä. Toisaalta quebeciläisten vaatimukset ovat vahvistaneet ranskankielisen väestön itsetuntoa ja yhtenäisyyden tunnetta valtakunnallisesti ja kunkin vähemmistön kollektiivista identiteettiä provinssikohtaisesti. Quebecin vaatimusten jälkimainingeissa myös muut ranskankieliset vähemmistöt alkoivat vaatia erikoisasemalleen tunnustusta, kuten koulutusta ja valtion palveluja omalla kielellään (Bénayoun-Szmidt 2003, 68). Maan yhtenäisyyden säilyttämiseksi kanadalaiset poliitikot loivat Pierre Elliott Trudeaua johdolla 1960- ja 1970-luvuilla pohjan kaksikieliselle yhteiskunnalle, jossa molemmilla perustajakielillä tuli olla lailla vahvistettu asema. Kanada omaksui tuolloin kaksikielisen politiikan: koulutusjärjestelmää uusittiin kak-

11. Tämä vahvisti Ontarion englanninkielisen väestön asemaa, ja ranskankieliset taas joutuivat alueella demografiseen vähemmistöasemaan.

sikielisyyden edistämiseksi, kehitettiin kielikylpyopetusmetodi, perustettiin kaksikielisiä yliopistoja esimerkiksi Monctoniin ja Ottawaan sekä parannettiin valtion palvelujen saatavuutta molemmilla kielillä. Samalla Kanadasta tuli tärkeä tekijä maailmanlaajuisen ranskankielisten maiden liittouman muodostamisessa (Marchand 1999, 14).

Quebecin ulkopuolisten ranskankielisten alueiden merkitys on suuri myös nykyistä kaksikielisyysspolitiikkaa puolustettaessa ja kehitettäessä. Englanninkielinen väestö hyväksynee helpommin ranskankieliset vähemmistöryhmät, jotka tuntevat itsensä kanadalaisiksi eivätkä vaadi itsenäisyyttä. Samalla ranskankieliset alueet muistuttavat Kanadan ranskalaisista juurista: ranskankielinen väestö on saapunut alkuperäisväestön rinnalle ennen englanninkielistä väestöä.

Quebecin ulkopuolinen ranskankielinen Kanada ei kuitenkaan sekään ole yhtenäinen kokonaisuus, vaan ranskalainen identiteetti on muovautunut eri alueilla erilaisten kokemusten seurauksena. Pelkästään Ontarion provinssissa voidaan erottaa ainakin kolme ranskankielistä vähemmistöryhmää. Suurten järvien pohjoisrannalla oleva Sudbury edustaa Ontarion alkuperäistä ranskankielistä perinnettä puhtaimmillaan. Ottawa sen sijaan sijaitsee niin lähellä nykyisen Quebecin rajaa, että sen ranskankielisessä kulttuurissa on vahvoja quebeciläisiä vaikutteita ja yhteisen menneisyyden leima. Toronton ranskankielinen kulttuuri puolestaan heijastaa maailmanlaajuisia moninaisuutta: eri mantereilta saapuneet ranskankieliset maahanmuuttajat muodostavat oman modernin ja heterogeenisen Kanadansa yhdessä paikallisen ranskankielisen väestön kanssa, joka ei vanno sen enempää ranskankielisen perinteen kuin historiallisen ranskankielisen Kanadankaan nimeen.

Kirjallisuudella on luonnollisesti ollut suuri merkitys ranskalais-ontariolaisen identiteetin muodostumisessa.¹² Ontarion ranskankielinen kirjallisuus on käynyt läpi samantyyppisiä kehitysvaiheita kuin Quebecin kirjallisuus: ranskalaiset juuret 1600-luvulla, ontariolaisen kirjallisuuden alku 1700-luvun puolivälissä, paikallisen tuotannon vahvistuminen ja monipuolistuminen 1800-luvulta lähtien, kollek-

12. Keskityn tässä esimerkinomaisesti Ontarion ranskankielisen kirjallisuuden esittelyyn, vaikka muiden ranskankielisten vähemmistöjen (muun muassa acadialaisen kulttuurin) esittely olisi yhtä lailla mahdollista.

tiivisen ranskankielisen identiteetin voimistuminen 1900-luvulla ja aivan erityisesti 1900-luvun jälkipuoliskolla sekä monipuolinen nykykirjallisuus (Bénayoun–Szmids 2003, 67).

Nykykirjallisuudelle ominaista on halu tehdä pesäero Quebeciin: ranskalais-ontariolaisen kirjallisuuden koetaan olevan oma itsenäinen kirjallisuutensa omine teemoineen ja tyyleineen eikä Uuden-Ranskan kirjallisuuden fossilisoitunut jäännös. Teemoja haetaan esimerkiksi paikallisesta historiasta, väestöryhmien keskinäisistä suhteista, ranskankielisen väestön asemasta englanninkielisen väestön rinnalla ja ranskankielisten alakulttuurien moninaisuudesta. Ranskalais-ontariolaisen kirjallisuuden vahvuus ovat teatteri, runous ja lyriikka, joiden avulla ranskankielinen kulttuuri tuo äänensä kuuluviin yhteiskunnassa ja kulttuurielämässä (Sanaker & Holter & Skattum 2006, 101). Oleellista on myös se, ettei ranskalais-ontariolainen identiteetti ole enää sidoksissa kielellisiin tai kulttuuriin juuriin: kirjailijan maantieteellinen sijainti sekä ranskan kielen käyttö kirjallisessa tuotannossa ovat riittävä identiteetin perusta (Bénayoun–Szmids 2003, 80). Ranskankielisessä kirjallisuudessa ovat edustettuina kaikki tyylilajit, kuten runous, kertomakirjallisuus, teatteri ja essee. Myös kustannusyhtiöiden verkosto on laaja: ensimmäiset ranskalais-ontariolaiset kustannusyhtiöt syntyivät 1970-luvulla (Bénayoun–Szmids 2003, 70), ja ranskalais-ontariolaista kirjallisuutta luetaan kaikkialla Kanadassa.

Yksi kansainvälisesti tunnetuimpia ranskalais-ontariolaisia kirjailijoita on Hédi Bouraoui (s. 1932), alkuperältään tunisialainen runoilija, romaanikirjailija ja esseisti sekä Yorkin yliopiston professori. Esseeteoksessaan *La Francophonie à l'estomac* (1995, ”Francofonia vatsassa”) Bouraoui on kritisoinut kovin sanoin emä-Ranskan kulttuurista ja kielellistä hegemoniaa ja puolustanut ranskankielisen ”periferian” kulttuurista ja kielellistä merkitystä (ks. Lautenbacher 1996, 185). Hänen tuotantonsa luotsaa ranskalais-ontariolaista kirjallisuutta kansainvälisempään suuntaan, tuo siihen universaaleja teemoja ja tekee pesäeroa aikaisempaan paikallisväritteeseen tuotantoon (Sanaker & Holtum & Skattum 2006, 101).

Muita arvostettuja ranskankielisiä kirjailijoita ovat Manitobasta lähtöisin oleva Gabrielle Roy (1909–1983), joka on saanut lukuisia kansallisia ja kansainvälisiä palkintoja, ja Albertassa syntynyt Nancy Huston (s. 1953).¹³ Gabrielle Royn kirjallinen tuotanto kattaa lähes 20 romaania ja novellikokoelmaa, joista suuri osa kuvaa ranskankielisen väestön elämää eri puolilla Kanadaa, erityisesti Manitobassa ja Quebecissä. Hänen päähenkilönsä ovat usein naisia tai lapsia, joiden arkea kirjailija kuvaa hellästi ja joskus jopa naivistisesti. Neutraalista tyylistä huolimatta Royn teokset käsittelevät yhteiskunnallisesti arkoja aiheita. Hänen pääteoksensa *Le Bonheur d'occasion* (1945, ”Käytetty onni”) on realistinen kuvaus ranskankielisen väestön elämästä 1940-luvun Montrealissa. Työläisluokkaisen perheen tyttären karun aikuistumistarinan ohella teos käsittelee yhteiskunnallisia aiheita, kuten kieliryhmien asemaa paikallisessa ja kansainvälisessä politiikassa. Esimerkkinä tästä on perheen miesväen kohtalon kuvaus: isän ja pojan ainoa vaihtoehto ranskankielistä väestöä koskettavalle työttömyydelle on liittyä Atlantin taakse lähteviin joukkoihin Kanadan armeijan kutsusta.

Nancy Hustonin teoksissa hänen kanadalaiset englanninkieliset juurensa ja kanadalainen kaksikielinen kulttuuri sulautuvat kirjailijan nykyisiin kokemuksiin Ranskassa ja Euroopassa, mikä antaa hänen teoksilleen laajemman perspektiivin. Esimerkiksi *Lignes de failles* (2006, ”Puutteen viivat”) kertoo monen sukupolven elämästä kahdella mantereella useiden kielten keskellä.

Lisäksi on mainittava Antonine Maillet (s. 1929), joka kuuluu acadialaisiin kirjailijoihin ja joka on saanut tunnustusta muun muassa Ranskassa (Prix Goncourt 1979). Hänen pääteoksensa *Pélagie-la-Charrette* (1979) on kuvaus acadialaisryhmän paluusta kotiseudulleen 1700-luvun puolivälissä massiivisten väestönsiirtojen jälkeen. Joukko matkustaa mantereen halki etelästä pohjoiseen ja kertoo matkansa aikana lukemattomia tarinoita Voltairen *Candiden* (1759) tai Diderot’n

13. Nancy Hustonin laskeminen Kanadan ranskankielisten kirjailijoiden joukkoon ei ole itsestään selvää, sillä hän ei ole alkujaan ranskankielinen eikä hänen tuotantonsa myöskään sijoitu Kanadaan. Hän on kuitenkin tärkeä esimerkki kansainvälisesti tunnetusta kirjailijasta, joka on lähtöisin Kanadasta ja kirjoittaa ranskaksi, vaikkakin maan ulkopuolella. Useita Hustonin romaaneja on käännetty myös suomeksi.

Jaakko Fatalistin (*Jacque de fataliste et son maître*, 1771–1778) tyyliin. Romaani on acadialaisen diasporakirjallisuuden merkkiteoksia.

Kaksinkertaisesta marginaalisuudestaan huolimatta Quebecin ulkopuolinen ranskankielinen kirjallisuus ei siis ole jäänyt historialliseksi jäänteeksi, vaan se elävöittää aktiivisesti Kanadan ranskankielistä imagoa ja kulttuuria. Se tallentaa ranskan kielen alueellisia variaatioita ja tuo monipuolisuutta ranskankieliseen kirjallisuuteen: yhteiskunnallinen tilanne, ranskankielisen väestön historia, koostumus ja marginaalisuuden kokemus sekä kirjailijoiden tuotannossa esiintyvät teemat erottavat ne Quebecin ranskankielisen väestön kokemuksesta.

Maahanmuuttajakirjallisuuden asema Quebecissä

Quebecissä asuu myös suuri määrä maahanmuuttajia, jotka eroavat kantaväestöstä niin historiansa, kielensä, kansallisen identiteettinsä kuin kulttuurinsakin puolesta. 1900-luvun alkupuolella eurooppalainen siirtolaisuus oli voimakasta eikä maahanmuuttajilta vielä tuolloin vaadittu ranskan kielen taitoa, mutta 1900-luvun lopulta lähtien yhteiskunnallinen tilanne on muuttunut radikaalisti: kielipolitiikka on kärjistynyt, ja maahanmuuttopolitiikalla on pyritty vahvistamaan ranskan kielen asemaa Quebecissä. Tämän seurauksena Quebeciin on saapunut runsaasti maahanmuuttajia muun muassa Pohjois-Afrikasta ja Lähi-idästä (Marokko, Algeria, Tunisia, Libanon), muista Afrikan maista (entiset Ranskan siirtomaat), Karibialta ja aivan erityisesti Haitista. Maahanmuuttajia on saapunut paljon myös Etelä-Amerikasta, Aasiasta ja Keski-Euroopasta. 1970-luvulta lähtien muunkielisten maahanmuuttajien on täytynyt omaksua provinssin virallinen kieli.

Etenkin ranskankielisten väestöryhmien saapuminen on tuonut oman vahvan lisänsä Quebecin kirjallisuuteen, mutta ranskaa toisena kielenä käyttävät maahanmuuttajakirjailijatkaan eivät ole jääneet huonoon asemaan. Kansallisen ja kansainvälisenkin maineen saa-

vuttaneita maahanmuuttajataustaisia quebeciläisiä kirjailijoita ovat muun muassa Naim Kattan (Irakista), Marco Micone (Italiasta), Alice Parizeau (Puolasta), Wajdi Mouawad (Libanonista) ja Ying Chen (Kiinasta). Quebecin poliittinen tilanne 1960-luvulta lähtien on osaltaan saanut aikaan sen, että jotkut maahanmuuttajat ovat saavuttaneet merkittävän yhteiskunnallisen aseman. Rauhallisen vallankumouksen jälkimainingeissa kantaväestöstä polveutuvat päättäjät ja taiteilijat hylkäsivät vanhakantaisia katoliseen uskontoon perustuvia arvoja, ja yhteiskuntaa muutettiin vauhdikkaasti sosiaalidemokraattisemmaksi, tasa-arvoisemmaksi ja avoimemmaksi. Taiteellisissa piireissä rikottiin sovinnaisuuden rajoja, poliittiset kannanotot kärjistyivät, ja kansa samastui helposti muihin sorrettuihin maailman eri laidoilla. Tällaisessa tilanteessa solidaarisuus erityisesti pakolaistaustaisia maahanmuuttajia kohtaan oli voimakasta, ja osa heistä onkin kantanut merkittävällä tavalla kortensa kekoon uuden yhteiskunnan ja kansallisen kulttuurin luomisessa. Erityisesti haitilaiskirjallisuuden asema Quebecin kirjallisuudessa kentässä on vahva. Quebecin haitilaiskirjailijoiden tuotanto on myös kansainvälisesti merkittävä osa haitilaista diasporakirjallisuutta, Yhdysvalloissa ja Ranskassa julkaistavan kirjallisuuden ohella.

Suuri osa haitilaisista pakeni 1900-luvun puolivälissä Duvalier'n perheen väkivaltaista diktatuuria. Sen aiheuttamia traumoja diasporakirjailijat ovat käsitelleet seuraavina vuosikymmeninä kirjallisuuden keinoin. Merkittäviä ja kansainvälisestikin tunnettuja Quebecissä teoksiaan julkaisseita kirjailijoita ovat muun muassa prosaistit Dany Laferrière (s. 1953) ja Émile Ollivier (s. 1940), runoilija, romaanikirjailija ja esseisti Gérard Étienne (s. 1936–2008) sekä runoilija Joël Des Rosiers (s. 1951). Heidän työnsä on ollut merkittävää paitsi haitilaisille itselleen, myös Quebecin kirjalliselle kulttuurille, ja se on lisännyt maahanmuuttajakirjallisuuden kansainvälistä arvostusta. Haitilaistaustaiset kirjailijat ovat tuoneet suuren maailman tietoisuuteen Haitin poliittista historiaa quebeciläisten kustantajien avulla ilman sensuurin uhkaa, seuraamuksien pelkoa tai tarvetta peittelyyn. He ovat kasvattaneet kansainvälisen lukijakunnan ymmärrystä Haitin tilannetta ja pakolaisuutta kohtaan. Heidän työnsä on myös mahdollistanut kansalliseen

historiaan liittyvien henkilökohtaisten traumojen käsittelyn julkisesti ja kollektiivisesti. Väkivaltainen historia ja sen jättämät jäljet näkyvät haitilaiskirjailijoiden tyyleissä ja teemoissa: väkivallan kuvauksen lisäksi ahdistava tunnelma välittyy vaikkapa tekstin sanavalinnoista ja lauserakenteista tai sen sisältämästä symboliikasta (Redouane 2003, 50), kuten Émile Ollivier'n teoksessa *Passages* (1992, "Otteita"), jossa päähenkilö joutuu lapsena verilöylyn silminnäkijäksi. Yllättävää on se, että myös Quebecissä syntyneet haitilaistaustaiset kirjailijat – jotka eivät siis ole kokeneet pakolaisuutta ja siihen johtaneita kauheuksia henkilökohtaisesti, kuten Stanley Péan – jatkavat historiallisten traumojen julistamista ja parantamista kirjallisuuden keinoin (Redouane 2003, 48).

Haitilaiskirjailijoiden tuotannolla on ollut tärkeä merkitys myös Quebecin kirjallisuudelle. Quebecissä muodostui 1960-luvun itenäistymisliikkeen myötä vastaanottavainen lukijakunta yhteiskunnallisesti kantaa ottavalle kirjallisuudelle. Quebeciläisten ja haitilaisten kirjailijoiden kannanotot kulttuurista ja poliittista alistamista vastaan tukivat toisiaan, ja haitilaiset kirjailijat osaltaan auttoivat quebeciläisiä kollegoitaan käsittelemään kirjallisuuden avulla yhteiskunnallista uudistumista. Sanotaan jopa, että haitilaiskirjailijoiden Quebeciin tuoma Aimé Césairen runoteos *Le cahier de retour au pays natal* (1936–1938, "Kirja paluusta kotimaahan") – merkittävä negritude-liikkeen ja maailmanlaajuisen postkoloniaalisen kirjallisuuden kulmakivi – olisi jättänyt vaikutteita Quebecin kansallismieliseen poliittiseen runouteen 1960-luvulla (Redouane 2003, 46). Quebeciläiset intellektuellit myös samastuivat mantereen rodullisiin vähemmistöihin ja yhdistivät itseensä nimityksen *le nègre blanc de l'Amérique*, "Amerikan valkoinen neeker", mikä viittasi ranskankielisten yhteiskunnallisesti alistettuun asemaan englanninkielisessä valtakulttuurissa valkoiseen valtaväestöön kuulumisesta huolimatta (Mathis 1996, 103).

Niin haitilaiset kuin muualtakin tulevat maahanmuuttajakirjailijat ovat uudistaneet miljöön kuvausta Quebecin kirjallisuudessa. Esimerkiksi Dany Laferrière (s. 1953) maailmanmaineeseen saattanut teos *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* (1985,

”Miten rakastella neekerin kanssa väsymättä”) kuvaa Montrealin lähes trooppisena kaupunkina, mikä oli kirjan ilmestyessä vuonna 1985 uusi perspektiivi kaupungin kuvaamisessa. Toinen esimerkki uudesta näkökulmasta on pohjoisuuteen liittyvien ilmiöiden kuvaus. Maahanmuuttajakirjallisuuden sisältämää pohjoisuuden symboliikkaa ei ole vielä mittavasti tutkittu, mutta oletettavasti siitä nousee esiin erilaisia sävyjä ja tulkintoja kuin pohjoisissa oloissa elämänsä eläneiden kirjailijoiden teoksista. Maahanmuuttajakirjailijat myös tarkkailevat, analysoivat ja arvostelevatkin vastaanottavaa yhteiskuntaa omasta näkökulmastaan sekä tuovat siihen uusia kulttuurisia piirteitä (esim. haitilaisen kirjallisuuden tarinankerrontaan perustuva kirjallisuuden perinne, voodoo-perinne tai kreolin kielen vaikutteet). Hyvä esimerkki haitilaiskirjallisuuden ulkopuolelta on Ying Chenin (s. 1961) teos *Lettres chinoises* (1993, ”Kiinalaiset kirjeet”), joka kertoo maahanmuuttajan sopeutumisesta länsimaiseen yhteiskuntaan kuvaten lukijalle tuttuja kulttuurisia itsestäänselvyyksiä ironisessa ja kriittisessä valossa. Teos rikkoo siten lukijan tuntemaan normin ja asettaa lukijan kulttuurisen ”toisen” asemaan. Myös edellä mainittu Laferrière’n teos hyödyntää huumoria muun muassa kyseenalaistaessaan rasistisia ennakkoluuloja.

Lisäksi voidaan katsoa, että maahanmuuttajakirjallisuus mahdollistaa kulttuuristen siteiden ja siirtolaisuuden paremman ymmärtämisen yleisemminkin. Esimerkiksi Dany Laferrière’n tuorempi tuotanto tähtää selkeästi kulttuuristen kategorioiden kumoamiseen (Redouane 2003, 62). Kirjailija itse työskentelee tätä nykyä osittain Yhdysvalloissa eikä halua samastua sen enempää yhdysvaltalaiseen kuin quebeciläiseen kirjallisuuteen. Hänen uusin romaaninsa puolustaa kirjailijan vapautta irtautua kulttuurisesta kontekstista ja oikeutta mielikuvituksen keinoin omaksua vapaasti oma kulttuurinen identiteettinsä: jo romaanin nimi *Je suis un auteur japonais* (2008, ”Olen japanilainen kirjailija”) on selkeä osoitus teemasta. Samaa oikeutta on puolustanut kiinalaistaustainen kirjailija Ying Chen, joka on aloittanut kirjallisen uransa ranskaksi Quebecissä ja sittemmin muuttanut englanninkieliseen Kanadaan. Moninaisesta taustastaan huolimatta – tai siitä johtuen

– Chen kieltäytyy asettumasta kulttuurisiin kategorioihin (Gatti 2004, 44). Maahanmuuttajakirjallisuus kyseenalaistaa kulttuuristen ja kansallisten kategorioiden merkityksen ja samalla puolustaa mielikuvituksen ja taiteen rajattomia mahdollisuuksia. Onko kirjailijan pakko edustaa tiettyä kulttuuria? Voiko hän edustaa yhtä aikaa useaa kulttuuria? Onko hänellä oikeus kuvata hänelle tuntematonta kulttuuria?

Maahanmuuttajien tuottama kirjallisuus 1900-luvun puolivälistä lähtien on siis tuonut Quebecin ja Kanadan kirjallisuuteen uusia teemoja ja uudistanut niiden perinteisiä aiheita. Se on antanut uusia vertailukohteita Quebecin kansallisliikkeelle sekä kansainvälistä mainetta Quebecille ja Kanadalle. Kansainvälistä huomiota on saanut muun muassa Dany Laferrière ja Wajdi Mouawadin (s. 1968) kirjallinen tuotanto; jälkimmäinen on myös kansainvälisesti palkittu teatteriohjaaja. Lisäksi maahanmuuttajien näkökulma on rikkonut perinteisiä käsityksiä maahanmuutosta sekä kulttuurisista siteistä ja kategorioista.

Alkuperäiskansojen ranskankielinen kirjallisuus

Quebecissä elää myös yksitoista alkuperäiskansaa. Ranskankielisen kolonisaatiopolitiikan seurauksena näistä viisi käyttää ranskaa toisena kielenään (inuiitit, innut, atikamekwit, algonquinit ja abénaquisit) ja kaksi puhuu ranskaa äidinkielenään (huron-wendatit ja malécitet); muut kansat ovat omaksuneet englannin joko toiseksi tai ainoaksi kielekseen. Myös näiden kansojen kulttuurinen ja kansallinen herääminen sijoittuu 1960-luvulle. Maailmanlaajuisen postkoloniaalisen kritiikin innoittamina alkuperäiskansat ovat vaatineet lisää oikeuksia kanadalaisessa yhteiskunnassa ja tuoneet voimakkaasti omaa kulttuuriaan valtaväestön tietoisuuteen.

Yksi keino yhteiskunnallisen aseman parantamiseksi on kirjoittaa kirjallisuutta valtaväestön kielillä, englanniksi ja ranskaksi. Vaikka

kirjoitettu teksti saapui mantereelle jo löytöretkeilijöiden mukana, alkuperäiskansojen kirjallisuus omaksui kirjoitetun muodon vasta 1960-luvulla. Kirjoitettu kirjallisuus kehittyi kuitenkin vuosikymmenien saatossa nopeasti: historiallisista ja omaelämäkerrallisista kertomuksista edettiin menneisyyden traumojen käsittelyyn kertomakirjallisuuden keinoin (mm. runous, lyhytproosa ja romaanikirjallisuus), ja nykyisin myös nuortenkirjallisuus on monipuolista (Gatti 2004, 20–22). Pelkästään ranskankielinen alkuperäiskansojen kirjallisuus tunteeikin jo lähes kaikki länsimaisen kirjallisuuden tyyli- ja laajuuksiltaan: tuorein aineisto kattaa yli 150 ranskaksi julkaistua tekstiä noin 50 kirjailijalta (Gatti 2004, 21, 24, 28).

Alkuperäiskansojen kirjallisuus on luonnollisesti ensiarvoisen tärkeää kansoille itselleen. Kirjallisen tai muun taiteellisen tuotannon kautta ne voivat jatkaa perinteiden säilyttämistä ja uudistamista; kansallisen perinteen ylläpitäminen ja sen sopeuttaminen tähän aikaan on alkuperäiskansojen elinehto, mutta myös oikeus (Chartier 2005, 11). Kirjallinen toiminta on vaihtoehto poliittiselle toiminnalle kansan yhteiskunnallisen aseman parantamiseksi: jos poliittinen toiminta tuottaa konkreettisia tuloksia kansallisella tasolla, voivat kirjallisen toiminnan seuraukset saavuttaa kansainvälistä tunnettuutta ja näin vahvistaa kansan asemaa entisestään. Hyvänä esimerkkinä tästä ovat englanninkielisen Kanadan kansainvälisesti tunnetut alkuperäiskansoja edustavat kirjailijat, kuten Tomson Highway (ks. Gatti 2004, 25).

Kirjallisuuden tuottaminen erityisesti yhdellä maan valtakielistä parantaa alkuperäiskansojen asemaa ympäröivässä yhteiskunnassa.¹⁴ Kielellisen sillan avulla kirjailijat pystyvät avautumaan ulkomaailmalle, lisäämään kansansa tuntemusta valtaväestön piirissä ja kaatamaan sekä ennakkoluuloihin että poliittisiin päätöksiin perustuvia raja-aitoja ja tekemään näin alkuperäiskansojen kulttuuria tunnetuksi reservaatien ulkopuolella. Valtakunnan tai provinssin virallisella kielellä luotu kir-

14. En ota tässä kantaa laajemmin alkuperäiskansoja maailmanlaajuisesti koskevaan kielikysymykseen, vaan totean pelkästään, että Kanadassa alkuperäiskansojen edustajista osa on päätenyt erinäisistä syistä kirjoittamaan jommallakummalla maan valtakielistä, ja tällä päätöksellä on sekä myönteisiä että kielteisiä seurauksia.

jallisuus antaa myös mahdollisuuden yhteisten elämäkokemusten vertaamiseen ja lisää täten yhteisymmärrystä vähemmistön ja valtaväestön välillä. Esimerkiksi Quebecin ranskankielisessä valtakirjallisuudessa ja alkuperäiskirjallisuudessa käsitellään monia samoja teemoja, kuten pohjoisuutta, kolonialismia tai kulttuurista ja kielellistä eristyneisyyttä. Valtakielisen kirjallisuuden kautta on lisäksi ehkä helpompi käsitellä kansojen sisäisiä tabuja, kuten parisuhdeväkivaltaa ja alkoholismia, joiden käsittely kulttuurin sisällä voi olla hankalaa.¹⁵

Vaikka Kanadan englanninkielisen alkuperäisväestön kirjallisuus on tunnettua kansallisesti ja kansainvälisestikin, ranskankielisen alkuperäisväestön tuotanto ei ole vielä saanut laajemmin tunnustusta edes Quebecin kirjallisissa piireissä (Gatti 2004, 33). Ensimmäiset tutkimukset ja antologiat julkaistiin vasta vuosituhannen vaihteessa. Kuvaavaa on esimerkiksi se, ettei yksikään alkuperäisväestöön kuuluva naiskirjailija ole vielä julkaissut romaania. Tilannetta vaikeuttaa se, että sekä alkuperäiskansoihin kuuluvia kirjailijoita että lukijoita on vielä suhteellisen vähän: ranskankielisen alkuperäisväestön määrä on noin 80 000 henkeä (Gatti 2004, 23, 24).

Jos kyseistä kirjallisuutta ei tunnusteta osaksi laajempaa ranskankielistä kirjallisuutta eikä sitä lueta myöskään pienemmissä piireissä, on sen jatkuvuus epävarmaa. Kannustavaa tosin on se, että Bernard Assiniwin (1935–2000) romaani *La Saga des Béothuks* (1996, ”Beothuksien tarina”) oli vuonna 1997 ehdolla merkittävän kansallisen kirjallisuuspalkinnon saajaksi (Gatti 2004, 19), mikä on osoitus arvostuksen ja aseman paranemisesta. Kirja tallentaa alkuperäiskansojen historiaa fiktion keinoin kertomalla Béothuks-kansan ja eurooppalaisten kohtaamisesta, mikä johti lopulta kansan tuhoutumiseen. Myönteistä on myös se, että viime aikoina on keskusteltu alkuperäiskansaan kuulumisen kriteereistä, esimerkiksi siitä, kuka voi kutsua itseään intiaanikirjailijaksi. Keskustelussa keskeiseksi kriteeriksi on nostettu yksilön halu kuulua tai olla kuulumatta kyseessä olevaan yhteisöön (Gatti 2004, 35). Tämä on merkittävä muutos vanhaan lakiin, joka mää-

15. Toisella kielellä kirjoitettu teksti on verrattavissa toisessa kontekstissa kirjoitettuun tekstiin, kuten häitäläiskirjailijoiden vapauteen käsitellä Kanadassa väkivaltaa, joka on sensuroitu entisen kotimaan kirjallisuudessa.

ritteli alkuperäiskansaan kuulumisen muun muassa maantieteellisesti ja avioliiton perusteella. Muutos laajentaa kirjallisuuden mahdollista lukija- ja kirjailijakuntaa. Toivoa antaa lisäksi alkuperäiskansojen nykykirjallisuudesta välittyvä halu suuntautua tulevaisuuteen, modernisoida yhteiskuntaa ja omaa kulttuuria sekä olla merkittävä osa Kanadan tai Quebecin monikulttuurista yhteiskuntaa (Gatti 2004, 26), mikä luonnollisesti helpottaa alkuperäiskirjallisuuden hyväksymistä myös osaksi kansallista kirjallisuutta.

Alkuperäiskansojen kirjallisuus on näin oleellinen ja kasvava osa sekä kanadalaista että quebeciläistä nykykirjallisuutta. Se antaa uusia mahdollisuuksia alkuperäiskulttuureille itselleen ja samalla lisää kansojen välistä yhteisymmärrystä niin Quebecin ja valtakunnan sisällä kuin maailmanlaajuisestikin: kirjailijoiden, teosten ja kielten kirjo mahdollistaa kirjallisuuden laajemman levittämisen ja uusien lukijakuntien löytymisen.

Ranskankielinen väestö saapui Kanadan alueelle siis 1600-luvulla. Vuosisatojen aikana ranskankielinen kulttuuri on kärsinyt sortotoimista ja on ollut vaarassa kadota englanninkielisen valtakulttuurin rinnalta. Vastareaktiona sortotoimiin ranskan kieltä on opetettu myös alkupe-
räisväestölle ja maahanmuuttajille. Nykyisin ranskankielinen kulttuuri on tärkeä osa Kanadan kaksikielistä identiteettiä ja kansainvälistä imagoa. Ranskankielinen Kanada on historiallisesti, maantieteellisesti, kulttuurisesti, ideologisesti ja kielellisesti monipuolinen kokonaisuus. Kaikki sen osa-alueet elävöittävät merkittävällä tavalla niin ranskankielistä kirjallisuutta Kanadassa ja muualla maailmassa kuin Kanadan kirjallisuutta kokonaisuudessaankin.

KIRJALLISUUS

- BÉNAYOUN-SZMIDT, YVETTE 2003. "Littérature francophone en Ontario. De l'histoire et de l'écriture." – *Globe. Revue internationale d'études québécoises* 6(1). 65–84.
- BRUNET, MANON 1996. "Histoire intime de la naissance de la littérature québécoise." – *Bulletin francophone de Finlande. Spécial Canada*, 7. Toim. Jean-Yves Malherbe & André Noël Chaker. Jyväskylä. Jyväskylän yliopisto. 7–19.
- CHARTIER, DANIEL 2005. "Définir des modernités hybrides. Entre société, patrimoine, savoir, pouvoirs contemporains et culture autochtones." – *Globe. Revue internationale d'études québécoises* 8(1). 11–16.
- GATTI, MAURIZIO 2004. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*. Québec. Éditions Hurtubise HMH.
- GAUVIN, LISE 2004. *La fabrique de la langue. De François Rabelais à Réjean Ducharme*. Paris. Les Éditions du Seuil.
- HENRIKSSON, MARKKU 2006. *Kanada, vaahteranlehden maa*. Helsinki. Gaudeamus.
- LAUTENBACHER, JEAN-PHILIPPE 1996. "Du bon usage de la francophonie pour qu'elle vous reste sur l'estomac." – *Bulletin francophone de Finlande. Spécial Canada*, 7. Toim. Jean-Yves Malherbe & André Noël Chaker. Jyväskylä. Jyväskylän yliopisto. 185–194.
- MARCHAND, VÉRONIQUE DE 1999. *La francophonie*. Les Essentiels Milan.
- MATHIS, URSULA 1996. "‘Speak what?’ Observations à propos de la littérature immigrée au Québec." – *Bulletin francophone de Finlande. Spécial Canada*, 7. Toim. Jean-Yves Malherbe & André Noël Chaker. Jyväskylä. Jyväskylän yliopisto. 101–114.
- REDOUANE, NAJIB 2003. "Écrivains haïtiens au Québec. Une écriture du dépassement identitaire." – *Globe. Revue internationale d'études québécoises* 6(1). 43–64.
- SANAKER, JOHN KRISTIAN 2006. "La francophonie nord-américaine. Canada, Québec." – *Francophonie. Une introduction critique*. Toim. John Kristian Sanaker & Karin Holter & Inge Skattum. Oslo. Oslo Academic Press/Unipub forlag. 61–110.
- SUHONEN, KATRI 2001. "Le Canadien entre chimère et Bonheur: étude de deux dialogues de propagande politique à la fin du XVIII^e siècle." – *Utopies en Canada (1545–1845)*. Toim. Bernard Andrès & Nancy Desjardins. Montréal. Université du Québec à Montréal. 103–118.

Aamuruskon talo ja Hiawathan uudet vaatteet – Pohjois-Amerikan intiaanikirjallisuutta 1960-luvulta 2000-luvun alkuun

Kirjalliset ja kuvalliset esitystavat ovat vaikuttaneet ratkaisevasti mielikuviimme ja käsityksiimme Pohjois-Amerikan alkuperäisväestöstä. Henry Wadsworth Longfellow’n runo *The Song of Hiawatha* (*Laulu Hiawathasta*), James Fenimore Cooperin intiaanikirjat, Edward S. Curtisin etnografiset valokuvat samoin kuin Hollywoodin filmitelollisuus¹⁶ ovat huomattavasti ohjanneet intiaaneja koskevia käsityksiä, jotka ovat enemmän mielikuvituksen synnyttämiä kuin historiallisiin tosiasioihin perustuvia.

Siitä huolimatta, että 1900-luvun loppuun mennessä elokuvalta on jo opittu vaatimaan historiallista tarkkuutta, mielikuvat elävät omaa elämäänsä ja niitä uusinnetaan ja kierrätetään populaarikulttuurissa. Vaikka Kevin Costnerin ohjaamassa ja tähdittämässä *Dances with Wolves* -elokuvassa (1990, *Tanssii susien kanssa*) ”oikeat” intiaanit esittivät intiaaneja, tarina on edelleenkin valkoisen miehen tarina.

16. Klassisen lännenelokuvan ja intiaanien esittämisen suhteesta, ks. Tompkins (1992).

Kun aikaisemmin vallitsevat mielikuvat keskittyivät jaloihin villeihin ja verenhimoisiin raakalaisiin¹⁷, vuosituhannen vaihteen mielikuvat pyörivät alkoholisoituneiden, työttömien ja syrjäytyneiden kuvissa. Ja kun Michael Aptedin ohjaaman *Thunderheart*-elokuvan (1992, *Ukkossydän*) alussa päähenkilölle ja katsojalle esitellään nykypäivän intiaanireservaattia, esittelijä huomauttaa: ”Kappale kolmatta maailmaa Amerikan keskellä.” Kolonialismi ei ole mihinkään hävinnyt, vaan sen jäljet ovat edelleen nähtävissä.

Historiantutkijat ovat jo useiden vuosikymmenien ajan uudelleenarvioineet Lännen ja rajaseudun valloitusta. Tämän suuren amerikkalaisen kertomuksen sankarit eivät enää olleetkaan vain englantia puhuvia valkoisia miehiä: intiaanit, chicanot, ranskankieliset kanadalaiset ja aasialaiset sekä naiset olivat eri tavoin mukana mantereen haltuunotossa ja asuttamisessa (Limerick 1987, 17–32). Vine Deloria Jr. käsitteli terävän satiirisesti antropologien ja Amerikan intiaanien välistä suhdetta kirjassaan *Custer Died for Your Sins* (1969, ”Custer kuoli syntienne tähden”), ja Dee Brown osoitti suurelle yleisölle intiaanien julman kohtalon bestseller-historiallaan *Bury My Heart at Wounded Knee* (1970, *Haudatkaa sydämeni Wounded Kneehen*)¹⁸. Radikaali Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kulttuureihin, yhteiskuntiin ja historiaan kohdistuva uudelleenarviointi oli käynnistynyt, äänessä olivat nyt yhä näkyvämmin intiaanit.

17. ”Jalon villin” hahmo palautuu Jean-Jacques Rousseau’hon ja François-René de Chateaubriandiin. Yhdysvaltain kirjallisuudessa hahmo esiintyy J. F. Cooperilla (*Nahkasukka/Leatherstocking*-sarja), Herman Melvillillä (Queequeg *Moby Dickissä*) ja William Faulknerilla (Sam Fathers novellissa *Karhu*). Käsitys intiaaneista villeinä raakalaisina näkyy Uuden Englannin puritaaneilla, joiden uskonnollisessa maailmankuvassa intiaanit olivat paholaisen kätyreitä. Sama teologinen kuvasto toistuu monien intiaanien vangiksi joutuneiden kertomuksissa (”captivity narratives”). (Ks. Berkhofer Jr. 1979, 72–96.) Käsitys intiaaneista raakalaisina on kirjattu myös Yhdysvaltain itsenäisyysjulistukseen 4.7. 1776. Julistuksen loppupuolella viitataan säälimättömiin intiaaniraakalaisiin, joiden sodankäyntiä leimasi kaikkien tuhoaminen iästä ja sukupuolesta riippumatta.

18. Lännen historiaa käsitteleviä teoksia julkaissutta Dee Brownia on usein virheellisesti pidetty intiaanina.

Lähtökohtia: suullinen traditio, kolonisaatio ja vastarinta

Puhuttu sana tulee ennen kirjoitettua, tarinankerronta ennen painettua sanaa, kerronnan yhteisöllisyys ennen yksinlukemista. Varhaisimmat Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kirjalliset tuotokset olivat lähetysaarnajien ja etnografien keräämiä, järjestämiä ja kääntämiä, ja tämän sinänsä arvokkaan työn eurosentriset lähtökohdat on tunnustettu jo pitkään. N. Scott Momaday (1997, 14) on painottanut sitä, kuinka Yhdysvaltain kirjallisuushistoriassa alkuperäiskansojen ääni on välttämätön ja kuinka suullinen perinne on kirjallisuuden perusta. Tämä pitää paikkansa erityisesti Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuuksista puhuttaessa, sillä suullinen kerrontaperinne elää edelleen vahvana nykykirjallisuudessa esimerkiksi Momadayn, Simon J. Ortizin, Leslie Marmon Silkon, Louise Erdrichin ja Thomas Kingin teoksissa.

Kuten Eric Cheyfitz (2006, 6) osuvasti huomauttaa, kaikki Yhdysvaltain intiaanit ovat ”natiiveja”, mutta kaikki Yhdysvaltain ”natiivit” eivät puolestaan ole ”intiaaneja” – ulkopuolelle jäävät Alaskan inuiitit ja Havaijin alkuperäisväestö. Sana *intiaani* on sellaisenaan ongelmallinen, sillä se on koloniaalisen (väärin)nimeämisen tuote, ja tuon nimeämisen historiallinen lähtökohta on tapana paikantaa Kristoffer Kolumbuksen Amerikan ”löytämiseen” vuonna 1492. Gerald Vizenor (1994, 10–11, 167) muistuttaa, että sanalla *intiaani* ei ole tarkoitetta tai viittauskohdetta heimokielissä tai -kulttuureissa; hänelle koko ajatus ”intiaaniudesta” on valkoisen valtakulttuurin tuottama harha, jolla ei ole varsinaista alkuperää.¹⁹ Jeannette Armstrong on todennut, ettei ole sellaista seikkaa kuin intiaani. Intiaani on okanagan (kuten Armstrong) tai esimerkiksi shuswap, mohawk tai cree. Armstrongin mukaan identifiointuminen heimon tai kansan mukaan on poliittinen, kulttuurinen tai jopa henkinen tapa määrittää itsensä (ks. Williamson

19. Toisaalta on osoitettu, että ”intiaanius” ei ole vain euroamerikkalaisen valtakulttuurin luomus. Jo 1700-luvun alkupuolella itäisen Pohjois-Amerikan kansojen parissa virisi ajatus yhteisestä intiaaniudesta, jonka mukaan yhteinen alkuperä, ihonväri, luoja ja kulttuuri liittivät intiaanit toisiinsa valkoisten kristittyjen vastapooliksi. Ks. esim. Gregory Evans Dowd kirjassa *Spirited Resistance* (1992). Kiitän tästä tiedosta FT Sami Lakomäkeä.

1993, 11). Nykyajan intiaanikirjailijat ovat sekoittuneita, jos ei aina verenperinnöltään, niin ainakin kulttuurisesti. Intiaanius onkin syytä ymmärtää liikkuvana ja joustavana käsitteenä. Nykytutkimuksessa onkin tapana identifioida kirjailija tämän kansa- tai heimotaustan avulla, joka voidaan ilmoittaa suluissa kirjailijan nimen jälkeen²⁰.

Vaikka esimerkiksi Momaday (1997, 39, 42, 51) on romantiroidusti puhunut ”rodullisen” muistin ja verenperinnön osuudesta intiaaniuden määrittäjänä, tällaisen geneettisen yhtäläisyyden kautta on jokseenkin mahdotonta puhua intiaaniudesta yleisenä ominaisuutena. Verenperinnön vahvuutta on pidetty edellytyksenä heimo- tai kansaidentiteetin määrittelylle, mutta verisukulaisuus sellaisenaan ei riitä. Useimmat Yhdysvaltojen ja Meksikon rajan tuntumassa asuvat chicanot eivät käy intiaaneista eivätkä samastu intiaaneihin. Vaikka geneettisesti heissä on intiaanivertä, kulttuurisesti ja sosiaalisesti he linkittyvät espanjalaisiin valloittajiin (Kidwell & Velie 2005, 10). Huomattakoon vielä, että intiaaneilla heimoidentiteetti monesti ylittää valtiolliset rajaviivat, oli sitten kyse Yhdysvaltojen ja Kanadan rajasta (Thomas Kingin romaanien blackfoot-kansa) tai Yhdysvaltojen ja Meksikon erottavasta rajasta (Leslie Markon Silkon visio alkuperäiskansojen uudesta noususta romaanissa *Almanac of the Dead* [1991, ”Kuolleiden almanakka”]).

Vaikka kysymys jälkikolonialisen teorian käytöstä Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen yhteiskuntien ja kulttuurien analysoinnissa on esitetty jo 1960-luvun lopulla (Kidwell & Velie 2005, 2–3), kirjallisuudentutkimuksessa tämä näkökulma on vahvistunut vasta 1900-luvun viime vuosikymmeninä (esim. Shackleton 2001; Lundquist 2004, 25). Intiaaniaktivistit ja -kirjailijat, esimerkiksi Thomas King ja Jeannette Armstrong, ovat painottaneet, että intiaanien osalta ei vielä suinkaan olla kolonialismin *jälkeisessä* tilassa, sillä reservaatteja voi hyvästä syystä pitää ”sisäisen” kolonisaation ilmentyminä (King

20. Näin toimivat esim. Clara Sue Kidwell ja Alan White (2005). Itse käytän termiä *intiaani* puhuessani yleisesti Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoista, jotka eivät ole inuiitteja. Monet intiaanit itsekin käyttävät tätä nimitystä, vaikka samalla he yleensä identifioivat itsensä tarkemmin tiettyyn heimoon tai kansaan. Nykykirjailijoista Sherman Alexie kuuluu niihin, joka nimeää itsensä intiaaniksi omasta erityisestä heimotaustastaan (spokane) huolimatta.

1996, 241–248; Isernhagen 1999, 178). Tässä ei ole kuitenkaan vielä lainkaan huomioitu ajattelun dekolonisaatiota, siis sitä, että intiaanit eivät kritiikittömästi omaksu eurooppalaisen valloittajan ajattelutapoja ja arvoja vaan pyrkivät kehittämään omasta perinteestä ja tiedosta nousevia ajattelu- ja toimintatapoja. Paula Gunn Allen (1998, 25–27) viittaa kansalliseen ja kulttuuriseen amnesiaan, jossa Pohjois-Amerikan kolonisaatio, alkuperäisväestön pakkosiirrot ja kansanmurha on haluttu unohtaa. Kuitenkin vasta parina viime vuosikymmenenä kirjallisuudentutkimuksessa on selvästi tuotu esiin Yhdysvaltain imperialismi ja mantereen kolonisaatio tarkastelun historiallisiksi lähtökohdiksi.

Kolonisaation historia on ollut myös vastarinnan historiaa. Intiaanit eivät olleet yksinomaan historian uhreja vaan aktiivisia toimijoita taistelussa kolonisoijia vastaan: pueblot kapinoivat jo 1680-luvulla espanjalaisia valloittajia vastaan, ottawa-päällikkö Pontiac yhdisti Suurten Järvien alueella asuvat heimot yhteiseen taisteluun brittien poisajamiseksi 1760-luvulla, shawnee-johtaja Tecumsehin yhdisti keskilännen ja etelän intiaanikansat valkoisia maahantunkeutujia vastaan 1800-luvun alussa (Kidwell & Velie 2005, 46). Intiaanit esittivät vetoimuksia, neuvottelivat, liittoutuivat, käyttivät diplomatian keinoja suoran vastarinnan ohella, mutta he joutuivat toistuvasti peräytymään lännen valloituksen edetessä. Heitä pakkosiirrettiin omilta mailtaan, kuten cherokeeet vuonna 1838, ja he joutuivat Yhdysvaltain ratsuväen massateurastuksen uhreiksi, kuten cheyennet Sand Creekissä (1864) ja sioux-intiaanit Wounded Kneessä (1890). Vietnamin sodan aikana My Lain verilöyly (1968) rinnastettiin monesti intiaanisodissa tapahtuneisiin julmuuksiin, ja intiaanikirjailijat viittaavat näihin historiallisiin tapahtumiin usein teoksissaan.

Assimiloituminen valtakulttuuriin on näkynyt kaikkein voimakaimmin intiaanikielten häviämisessä. Yhdysvalloissa ja Kanadassa alkuperäiskansojen sopeuttaminen valtakieleen on ollut tavattoman tehokasta sisäoppilaitoksissa, joissa lapset eristettiin pitkiksi ajoiksi perheistään ja joissa oman kotikielen käyttö oli kielletty. Monet omaelämäkerralliset kertomukset kuvaavat traumaattisia kokemuksia, joissa lapset menettävät kokonaan tai osittain oman kielensä ja sen kautta

kosketuksen omaan kulttuuriinsa. Samankaltaisia pakkotoimenpiteitä on käytetty muidenkin alkuperäiskansojen, kuten Australian aboriginaalien ja Pohjois-Euroopan saamelaisten, assimiloimiseksi. N. Scott Momaday (1997, 101–102) on todennut, kuinka osana kolonisatioprosessia sisäoppilaitokset ovat saaneet paljon tuhoa aikaan. Hän onkin puhunut sisäoppilaitosten toiminnasta ja vaikutuksista etnisten puhdistusten ja psykologisen sodankäynnin termein.

Toisaalta on huomautettu, että sisäoppilaitokset tarjosivat joillekin oppilaille ponnahduslaudan opintielle pääsemiseen ja synnyttivät vastarintaa valkoisten kielen ja arvojen pakkosyötölle (Lundquist 2004, 46–47; Kidwell & Velie 2005, 94, 95). Rauna Kuokkanen (2003, 697–726) on analysoinut niitä hienovaraisen vastarinnan muotoja ja strategioita, joita Suomen saamelainen Kerttu Vuolab ja Kanadan intiaani Shirley Sterling ovat käyttäneet omaelämäkerrallisissa teoksissaan ja joiden avulla yhteys omaan kotiyhteisöön ja -kulttuuriin on voinut säilyä. Samanlaisia vastarinnan ja selviytymisen keinoja on löydettävissä Tomson Highwayn (s. 1951) romaanista *Kiss of the Fur Queen* (1998, ”Turkiskuningattaren suudelma”), joka kertoo cree-veljesten selviytymistarinan. Toisesta kehittyy pianisti, toisesta tulee tanssija. Veljeksistä nuorempi joutuu pedofiilin uhriksi, ja molemmat kokevat alistamista ja henkistä väkivaltaa. Kuitenkin he kykenevät omasta cree-taustastaan nousevan henkisen perinteen avulla työstämään myöhemmin kokemuksiaan ja kääntämään ne voitokseen (McKegney 2005, 79–113). Vuolabin, Sterlingin ja Highwayn teoksissa toteutuu Gerald Vizenorin (1994) peräänkuuluttama ajatus samanaikaisesta selviytymisestä ja vastarinnasta, hengissäsäilymisen ja vastustuksen yhteispelistä, josta hän käyttää nimitystä *survivance*. Vizenorin hahmottelema *survivance* on aktiivista toimintaa intiaanisuuden kulttuuristen, materiaalisten ja henkisten edellytysten vahvistamiseksi 2000-luvun tarpeisiin.

Mutta miten voi kirjoittaa valloittajan ja kolonisoijan kielellä (englanniksi ja ranskaksi) tavalla, jossa oma kokemus saa omaehtoisen ilmauksensa? Tomson Highway on niitä intiaanikirjailijoita, jotka kirjoittavat myös omalla heimokielellään (cree), mutta on itsestään selvää, että tällaisen kirjallisuuden levikki jää pieneksi. N. Scott Momaday,

joka omien sanojensa mukaan ei koskaan oppinut täydellisesti omaa heimokieltään (kiowa) ei usko että alkuperäiskielisellä kirjallisuudella on menestymisen mahdollisuuksia nykyaikana (ks. Isernhagen 1999, 70). Kokonaan toinen asia on, että kielitieteilijät ja etnografit ovat kiinnostuneita aineistoista, jotka ovat olemassa alkuperäiskielillä ortografisessa muodossa, ja että intiaanien henkisen perinnön ja maailmankuvan ymmärtämiseksi alkuperäiskielten tuntemus on välttämätöntä (Kidwell & Velie 2005, 83–100). Historiallisessa katsannossa kirjoitettu intiaanikieli ei sekään ole täysin harvinainen ilmiö: cherokee-kansalla oli oma oikeinkirjoitusjärjestelmänsä (tavukirjoitus), ja cherokeet julkaisivat omaa kaksikielistä sanomalehteä *The Cherokee Phoenix* Georgiassa 1828–1834 (Allen 1998, 21; Kidwell & Velie 2005, 47).

Kirjallisuuden renessanssi: suullisesta kirjalliseen ilmaisuun

Intiaanien yhteiskunnallinen aktivoituminen ja omien oikeuksien vaatiminen Yhdysvalloissa on osa laajempaa etnisten ryhmien nousua 1960- ja 70-luvulla, ja innoitusta saatiin erityisesti mustien kansalaisoikeusliikkeestä. Intiaanien suora toiminta näkyi esimerkiksi Alcatrazin vankilasaaren miehityksessä vuosina 1969–71 ja uudelleen Wounded Kneen valloituksessa vuonna 1973. Kummassakin taustalla oli vaatimus intiaanien oikeudesta maahan sekä vaatimus intiaanien elinolojen parantamiseksi. Esiin nousevien intiaanikirjailijoiden suhde tähän kuohuntaan on epäsuora tai lähes näkymätön, ainakin jos ajatellaan N. Scott Momadayta (s. 1934) tai Leslie Marmon Silkoa (s. 1948): kumpikin haki ratkaisuja ongelmiin omasta perinteestään ja katsoi nykyhetken taakse historiaan.

Amerikkalaisen intiaanikirjallisuuden renessanssin kaikkein keskeisimpiä proosateoksia ovat N. Scott Momadayn *House Made of Dawn* (1968, ”Aamuruskon talo”) ja Leslie Marmon Silkon *Ceremony* (1977, suom. *Riitti*). Momadayn romaanin ilmestymisvuotta onkin

pidetty intiaanikirjallisuuden nousun lähtölaukauksena Yhdysvalloissa (Lundqvist 2004, 38; 53–54; Kidwell & Velie 2005, 102)²¹. Kun Momadayn *House Made of Dawn* vielä sai arvostetun Pulitzerin palkinnon vuonna 1969, intiaanikirjallisuus tunnustettiin osaksi myös Yhdysvaltain kirjallisuuden valtavirtaa. Teoksessaan *The Way to Rainy Mountain* (1969, ”Matka sadevuorelle”) Momaday yhdistää luovalla tavalla omaa henkilöhistoriaansa, antropologista ainesta sekä kiowaheimonsa suullista perinnettä ja myyttejä. Samantyyppinen, eri esittämis- ja kirjoittamistapoja yhdistelevä teos on myös Leslie Marmon Silkon *Storyteller* (1981, ”Tarinankertoja”).

Kenneth Lincolnin oli ensimmäisiä, joka tutkimuksessaan *Native American Renaissance* (1983) osoitti kirjallisuuden ”uudelleensyntymisen” perustelut ja tärkeimmät edustajat. Hänen mukaansa Amerikan intiaanikirjallisuuden renessanssi tarkoittaa nimenomaan sitä, miten suullinen traditio syntyy uudelleen *kirjoitettuna* ja kuinka suullisena perintönä välittyneen kirjallisuuden arvot ja näkemykset luovat perustaa 1960- ja 70-luvun kirjallisuuden nousulle (Lincoln 1985, 8, 13, 41). Leslie Marmon Silkon ja Momadayn vanavedessä esille nousivat James Welch (1940–2003) romaanillaan *Winter in the Blood* (1974, ”Veren talvi”) sekä Gerald Vizenor (s. 1934) romaanillaan *Darkness in Saint Louis Bearheart* (1978, ”Pyhän Louis Bearheartin synkkyys”). Jotkin näistä renessanssin teoksista oli vielä kirjoitettu länsimaisen modernismin hengessä. Kun Momadayn *House Made of Dawn* -romaanissa voi vielä tunnistaa William Faulknerin vaikutusta, Leslie Marmon Silkon *Ceremony* asettuu jo selkeästi laguna-mytologian kehikkoon ja Vizenorin päähenkilö romaanissa *Darkness in Saint Louis Bearheart* muuttuu karhuksi. Renessanssin kirjailijoihin lasken vielä Louise Erdrichin (s. 1954), jonka ensimmäinen romaani *Love Medicine* (1984,

21. Artikkelini keskittyy proosakirjallisuuteen; lyriikkaan ja näytelmiin viittaa vain ohimennen. Renessanssin keskeiset prosaistit, kuten N. Scott Momaday ja Leslie Marmon Silko, ovat julkaisseet myös lyriikkaa. Runoilijoista mainittakoon esim. Simon J. Ortiz, Paula Gunn Allen, Diane Glancy, Joy Harjo ja Rita Joe. Myös teatteritoiminta aktivoitui, ja näytelmiä ovat kirjoittaneet muiden muassa Tomson Highway, Daniel David Moses, Yellow Robe ja Diane Glancy. Tärkeä yhteiskunnallisen ja gender-poliittisen keskustelun herättäjä oli vuonna 1975 perustettu *Spiderwoman Theatre* -ryhmä.

suom. *Anna meille siivet*) aloitti anishinaabe-heimon eri sukupolvia kuvaavan tetralogian²².

Yksittäisiä teoksia oli julkaistu ennen 1960- ja 70-lukua, mutta määrällisesti hyvin niukalti. William Apessin *A Son of the Forest* (1829, ”Metsän poika”) on ensimmäinen intiaanin kirjoittama omaelämäkerta. 1900-luvun alkupuolella ilmestyivät muun muassa Mourning Doven *Cogewea. The Half-Blood* (1927, ”Cogewea: puoliverinen”), joka yritti yhdistää populaarin lännentarinan ja intiaaninäkökulman, sekä hiukan myöhemmin D’Arcy McNicklen *The Surrounded* (1936, ”Saarrettu”), joka jo valmistelee Momadayn menestysromaanin *House Made of Dawn* teemoja (Vizenor 1994, 84). Näistä renessanssia edeltävistä teoksista mielestäni kiintoisin on William Apessin omaelämäkerta (1829). Apess puhui jo tuolloin – lähes kaksisataa vuotta sitten – intiaaniutensa sekoittuneisuudesta sekä haluttomuudestaan asettua kolonisoidun uhrin asemaan (ks. Isernhagen 1999, 91). Kysymys intiaaniuden ”puhtaudesta” ja ”autenttisuudesta” on säilyttänyt ajankohtaisuutensa nykypäiviin asti, vaikka valtaosa nykykirjailijoista on puoliverisiä. Toisekseen renessanssin kirjailijat ja heitä nuoremmat ovat nimenomaan pyrkineet pois uhrin asemasta ja korostaneet aktiivisen toimijuuden ja vastarinnan mahdollisuutta ja välttämättömyyttä.

Kaikkein tärkeimmäksi renessanssia edeltäväksi tekstiksi on kuitenkin noussut John G. Neihardt’n nimissä kulkeva *Black Elk Speaks* (1932, ”Musta hirvi puhuu”). Black Elk oli sioux-lakota-kansan visionääri ja ”pyhä mies”, joka kääntyi kristinuskoon. *Black Elk Speaks* pohjautuu Neihardt’n tekemiin haastatteluihin, ja koska Black Elk osasi englantia vain vähän, tämän poika tulkitsi haastattelijan kysymykset isälleen ja Neihardt’n tytär puolestaan kirjoitti haastattelut puhtaaksi. Huolimatta siitä, että *Black Elk Speaks* on monen välikäden muovaama ja sen autenttisuudesta on kiistelty pitkään (ks. Cheyflitz 2006, 79–87), se on samalla tunnustettu kaikkien heimojen ”pohjoisamerikkalaiseksi raamatuksi” ja ansaitusti ”klassikoksi”, jolla on ”universaali merkitys” (ks. Lundquist 2004, 49–53). Omaelämäkerrallinen, etnografinen ja uskonnollinen aines sekoittuvat siinä toisiinsa, mutta ennen kaikkea

22. Muut osat ovat *The Beet Queen* (1986), *Tracks* (1993) ja *The Bingo Palace* (1994).

siinä korostuu hengellinen ja visionäärinen puoli, jonka on katsottu edustavan eräänlaista kaikkien Pohjois-Amerikan intiaanien uskonnollista asennetta ja maailmankuvaa. Esimerkiksi Lincoln (1985, 82–121) on pystynyt osoittamaan monia henkisiä yhtymäkohtia Black Elkin tekstin ja Momadayn teosten välillä.

Yhdysvaltain intiaanikirjallisuuden renessanssi on ollut valmistelemassa intiaanikirjallisuuden kaanonin muotoutumista, vaikka vielä 1900-luvun viime vuosikymmeninä olisi ollut ennen aikaista tarkemmin määritellä tämän alueen kestäviä merkkiteoksia (ks. Krupat 1989, 99). Yhtä kaikki, Momaday, Silko, Welch ja Erdrich näyttävät ainakin lyhyellä aikavälillä vakiinnuttaneen asemansa niin yliopistollisten kurssien lukemistoina kuin tutkimuksen kohteena. Kaanonin muotoutuminen herättää myös kysymyksiä siitä poissuljetuista: yksi tällainen tutkijoiden vieroksuma mutta intiaanilukijoiden suosima kirjailija on Robert Conley, jonka tuotanto on huomattavan laaja ja monipuolinen ja joka on romaanisarjassaan kuvannut cherokee-kansan historiaa.

Kanadassa seurattiin tarkasti Yhdysvaltain kansalaisoikeustaistelua sekä intiaanien tietoisuuden heräämistä 1960- ja 70-luvulla. Tästä liikehdinnästä esiin nousseita kirjailijoita olivat muiden muassa Maria Campbell (s. 1940), Lee Maracle (s. 1950) ja Jeannette Armstrong (s. 1948). Omaelämäkerrallisissa romaaneissaan Maria Campbell (*Half-Breed*, 1973, ”Puoliverinen”) ja Lee Maracle (*Bobbi Lee. Indian Rebel*, 1976, ”Intiaanikapinallinen”) antoivat äänen Kanadan métis-kansalle ja kuvasivat päähenkilöidensä vaiheita köyhyyden, perheväkivallan ja rasmin sävyttämästä lapsuudesta ja nuoruudesta yhteiskunnalliseen tiedostamiseen ja oman identiteetin vahvistamiseen. Jeannette Armstrong on julkaissut romaanin *Slash* (1985), joka on okanagan-nuorukaisen kasvukertomus, sekä useita runokokoelmia. Usein kirjailijoiden työ liittyy suoraan tai epäsuorasti aktiiviseen yhteiskunnalliseen ja poliittiseen toimintaan intiaanien oikeustaistelussa ja erityisesti naiskirjailijoilla intiaaniyhteisöjen voimaannuttamiseen ja parantamiseen kolonialismin aiheuttamasta vammautumisesta (ks. Kailo 2002, 29–53). Tässä työssä mainittakoon erityisesti Jeannette Armstrongin

ja Lee Maraclen panos En'owkin-keskuksen toiminnassa ja sen kansainvälisessä kirjoittajakoulussa (Penticton, British Columbia).

Siinä missä Campbell, Maracle ja Armstrong ovat sosiaalisesti kantaaottavia ja toimivat identiteettipolitiikan hengessä, Thomas King (s. 1943) edustaa toisenlaista asennetta intiaaniuteen. Hän purkaa ilkikurisissa ja huumorilla maustetuissa romaaneissaan *Medicine River* (1989) ja *Green Grass, Running Water* (1993, ”Vihreää ruohoa, virtaa-vaa vettä”) valkoisten ylläpitämiä stereotypioita: Kingin intiaani voi olla valokuvaaja, televisiokauppias tai lakimies. *Green Grass, Running Water* ja *Truth and Bright Water* (1999, ”Totuus ja Bright Water”) ovat kuvauksia erilaisten rajojen ylittämisestä: toden ja myytin, historian ja kertomuksen, Kanadan ja Yhdysvaltojen. Humoristisessa asenteessaan intiaaniuteen hän on sukua Sherman Alexielle (s. 1966).

Sotaveteraaneja ja kapinajohtaja Rielin perillisiä

Momadayn romaanilla *House Made of Dawn* ja Silkon romaanilla *Ceremony* on paljon yhtymäkohtia. Kumpikin käsittelee toisesta maailmansodasta palanneen nuorukaisen identiteetin etsintää ja sopeutumisen vaikeutta omaan yhteisöönsä samoin kuin valtakulttuuriin. Molemmat hyödyntävät intiaanien myyttistä kerrontaperinnettä mutta ovat samalla länsimaisen modernismin perillisiä, ja molemmat ovat tyyliltään hienostuneen lyyrisiä mutta myös tinkimättömän realistisia. Kummasakin maisema, ympäristö ja paikka ovat voimakkaasti läsnä ja ihmiset ovat osa maisemaa. Maria Campbellin omaelämäkerrallinen romaani *Half-Breed* (1973) on hyvin erilainen ja ”riisuttu” niin tyyliltään kuin kerronnaltaankin, mutta se antoi äänen Kanadan métis-väestölle, jota ovat syrjineet niin valkoiset kuin intiaanit.

Momadayn *House Made of Dawn* -romaanissa on kolme henkilöä, jotka hakevat suuntaa ja vahvistusta elämälleen, eheyttä ja

kokonaisuutta, joka kiinnittäisi heidät nykyhetkeen ja avaisi reittejä tulevaisuuteen. Isä Olguin, katolinen pappi, joka epäilee uskoaan; Angela St. John, valkoinen nainen Los Angelesista, joka on hakeutunut maaseudulle lepuuttaakseen hermojaan; Abel, intiaaninuorukainen, jonka toisen maailmansodan kokemukset Tyynellämerellä ovat rikkoneet psyykkisesti. Kaikkien kolmen elämäkulut leikkaavat toisiaan, mutta romaanin keskipisteeksi nousee taustaltaan epämääräiseksi jäänyt Abel. Sodan traumatisoima Abel ei pysty löytämään paikkaansa omassa intiaaniyhteisössään pueblo-reservaatissa sen paremmin kuin valtakulttuurin urbaanissa maailmassa Los Angelesissaakaan.

Uskonnollisessa juhlassa, joka on sekoitus katolisuutta ja intiaaniuskontoja, Abel tulee tappaneeksi valkoisen albiinon ritualistisessa kohtauksessa, jossa albiino edustaa hänelle pahaa henkeä, joka on poistettava maailmasta. Oikeudenkäynnissä Abel kertoo versionsa tapahtuneesta, minkä jälkeen hän lakkaa puhumasta (Momaday 1989, 102). Oikeudenkäynnissä kärjistyy valkoisten ja intiaanien erilainen käsitys sanoista ja niiden tehtävistä: valkoiset ovat menettäneet uskon sanojen voimaan, kun taas intiaaneille sanat ovat harkitusti ja vastuullisesti käytettyinä luomisen ja voiman välineitä. Juuri tästä puhuu Tosamah, Auringon pappi, saarnassaan (Momaday 1989, 94–98), ja saman on tuonut esiin kirjailija itsekkin esseissään, joissa hän on painottanut puhutun sanan parantavia ja voimaannuttavia ominaisuuksia sekä puhutun ja kirjoitetun sanan yhteismitattomuutta intiaanien ajattelussa (Momaday 1997, 9–12, 15 et passim).

Mutta Abelin eheytyminen ei nouse Tosamahin opetuksista vaan henkilönä lähes huomaamattomasta Benallystä, joka hämillään ja epävarmana laulaa Abelille navahojen yölaulun (Night Chant) (Momaday 1989, 146–147). Romaanin rakenteessa yölaulu on tärkeä, sillä myös romaanin nimi (*House Made of Dawn*, ”Aamuruskon talo”) on lainaus siitä. Abel palaa kotireservaattiin ja suorittaa kuolleen isoisänsä hautajaisseremoniat heimoperinteen mukaisesti, ennen kuin käy ilmoittamassa kuolemantapauksesta Isä Olguinille. Kirjan lopussa Abel sivelee käsivartensa ja rintansa tuhkalla ja lähtee juoksemaan muiden juoksijoiden kanssa auringon noustessa. Tämä seremoniallinen juoksu

sulkee romaanin, mutta samalla se yhdistää romaanin lopun alkuun, jossa Abel suorittaa samaa rituaalia. Merkitseekö romaanin loppu Abelin paluuta vieraantuneesta urbaanista elämäntavasta heimokotiin ja myytin sykliseen kiertoon, siis elämään, vai juokseeko hän kuolemaan muiden kuolleiden joukossa? Molemmat mahdollisuudet ovat avoimia, ja esimerkiksi Paula Gunn Allen (1998, 39, 159–162) epäroi näiden kahden tulkintatavan välillä (vrt. Momaday 1997, 75–76).

Kun Momadayn romaanissa varsinainen realistinen aines taittuu alun ja lopun juoksurituaalin väliin, Leslie Marmon Silkon teoksessa *Ceremony* myyttinen aines kulkee mukana koko romaanin läpi. Keres-intiaanien myyttisessä perinteessä Ajatusnainen (tai tämän eri muunnelmat kuten Hämähäkinainen ja Maissinainen) luo maailman kertomalla tarinoita (Allen 1986, 13–18), ja Silkon romaanin kerronnallinen rakenne peilautuu tähän ritualistiseen ulottuvuuteen jopa siinä määrin, että sen päähenkilö Tayo tulee tietoiseksi roolistaan etenevässä tarinassa, jossa panoksena on koko maailman kohtalo. Momadayn Abelin tapaan Tayo on sotaveteraani, mutta tämän lisäksi hän on puoliverinen, ikään kuin valkoisten ja intiaanien maailman välissä.

Velipuolensa menetyksestä syyllisyyttä kantava Tayo ei pysty kotiutumaan reservaatinsa elämänmenoon, ja veteraanitovereiden kanssa aika kuluu rehvastelevien sotamuistojen ja juominkien parissa. Samoin kuin Momadaylla, perinteinen parannusrituaali käy tärkeäksi Tayon henkisen ja fyysisen eheytyksen kannalta, etenkin kun sotasairaalan lääkäreiden toimet ovat osoittautuneet turhiksi. Olennaista on myös se, minkälaiseen parannusrituaaliin Tayo osallistuu. Navaho-parantaja Betonie korostaa, kuinka aikaisemmin riitti, että seremoniat suoritettiin tarkasti tradition mukaisesti sen maailman tarpeisiin, jossa elettiin, mutta että aikojen muuttuessa myös seremonioiden on muututtava. Hän jatkaa:

Mutta sen jälkeen kun valkoiset tulivat, maailman osatekijät alkoivat muuttua ja kävi tärkeäksi luoda uusia seremonioita. Olen tehnyt muutoksia riitteihin. Ihmiset ovat epäluuloisia muutosten takia, mutta vain muutos pitää seremoniat vahvoina. [--] Muuten emme selviä. Muutoin emme säily hengissä. (Silko 1986, 126.)

Silkolla paraneminen on luonteeltaan kollektiivisempaa kuin Momadayn romaanissa: kyse on koko intiaaniyhteisön eheytymisestä ja pahan kiertokulun katkaisemisesta. Silkon perspektiivi ylittää yhteisöllisyydenkin, sillä Silko kutoo Tayon henkilökohtaisen sairauden osaksi koko luontoa ja maata koskevaksi sairaudeksi. Tämä sairaus ilmenee teknologisena sodankäyntinä, jossa vihollinen on anonyymi ja kasvoton, sekä maan ryöstöviljelynä ja tuhoamisena, jonka konkreettinen symboli on lagunojen asuma-alueella sijaitseva hylätty uraanikaivos ja sen uraanista työstetyt atomipommit, joilla Japani nujerrettiin vuonna 1945 (Silko 1986, 132). Mutta maailma ei ole mustavalkoinen tai polarisoitunut. Parannusrituaalin aikana Betonie opettaa Tayolle: ”Älä nimeä liian nopeasti jotakin hyväksi tai pahaksi. Tasapaino ja harmonia rikkoutuvat tuon tuostakin, mutta ne pyrkivät jatkuvasti tasapainotilaan ja harmoniaan.” (Silko 1986, 130.) Paula Gunn Allen (1986, 88–89, 101) korostaa, että Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuudessa konflikti ja tuho eivät ole olennaisia teemoja; olennaista on transformaatio ja jatkuvuus. Kieltäytymällä väkivallan kierteestä Tayo katkaisee pahan voittokulun ja luo uskoa koko heimoyhteisönsä selviämiseen.

Maria Campbellin omaelämäkerrallinen teos *Half-Breed* on métistytön kasvutarina aikuisuuteen ja yhteiskunnallisen tietoisuuden heräämiseen Saskatchewanin provinssissa. Kanadassa *métis* viittaa etupäässä ranskalaisten, osin myös skottien, ja intiaanien liitoista syntyneisiin puoliverisiin, joiden oikeudellinen, taloudellinen ja sosiaalinen asema kanadalaisessa valtakulttuurissa oli vielä toisen maailmansodan jälkeen perin kehno. Maria Campbell kertoo korutonta tarinaansa köyhyydestä, syrjinnästä, perheensä ahdingosta, jonka seurauksena hän joutui huolehtimaan sisaruksistaan, rikkinäisistä miessuhteistaan, vaihtuvista työpaikoista Vancouverissa, prostituutiosta, huumeiden käytöstä ja itsemurha-ajatuksista. Mutta Marian tarina on selviytymistarina ja selviytymisessä hän saa rohkaisua ja tukea isoäidiltään Cheechumilta. Samoin kirjan loppupuolella Maria menee mukaan poliittiseen toimintaan mestitsien ja intiaanien oikeustaisteluun.

Isoäiti Cheechum puhuu peitosta, jolla on symbolinen merkitys Maria Campbellin teoksessa. Sen jälkeen kun valkoiset ovat ensin riistäneet mestitseiltä itsekunnioituksen ja arvokkuuden, Kanadan hallitus on tarjonnut avustushjelmissään syrjäytyneille puoliverisille peittoja, joilla nämä ovat voineet peittää häpeänsä. Isoäidin mukaan kaikki mestitsit ovat kääriytyneet peittojensa suojiin, mutta hän uskoo, että jonakin päivänä ihmiset heittäisivät peittonsa pois ja maailma muuttuisi täysin (Campbell 1983, 159). Vähitellen Maria on valmis luopumaan yksilötason idealismistaan ja kapinoinnistaan ja tajuaa, että kaikki sorretut ja alistetut tarvitsevat toisiaan selvityäkseen. *Half-Breed* päättyy Marian sanoihin: ”Minulla on veljiä ja sisaria kaikkialla [Kanadassa]. En tarvitse enää peittoa selviytyäkseni.” (Campbell 1983, 184.)

Maria Campbell asettaa métis-kansan lyhyesti myös historiallisiin yhteyksiin. Heti kirjan ensimmäisessä luvussa hän kertoo vuoden 1869 Red River -kapinasta, jossa Louis Riel johti puoliverisiä ja perusti väliaikaisen hallituksen Manitobaan uhmaten Kanadan laillista hallitusta. Seuraavana vuonna hän pakeni Yhdysvaltoihin, ja kapinalliset siirtyivät Saskatchewaniin, jossa he valitsivat Gabriel Dumontin presidentikseen. Puoliveristen haaveet omasta kansakunnasta tuhoutuivat lopullisesti vuonna 1884, ja Louis Riel hirtettiin maanpetoksesta vuonna 1885. (Campbell 1983, 3–6.)

Kanadan puoliverisille Louis Riel ja Gabriel Dumont olivat sankareita. Lapsena Maria Campbell muistaa nähneensä elokuvan, jossa mestitsien kapina esitettiin irvokkaana komediana ja Louis Riel ja Gabriel Dumont typeryksinä ja mielipuolina, mikä sai katsojan ihmettelemään, miten nämä ylipäänsä pystyivät organisoimaan minkäänlaista kapinaa (Campbell 1983, 111). Puoliveristen itsetunto oli lopullisesti tuhottu, ja Maria Campbell antaa ymmärtää, että heidän syrjäytymisensä ja häpeänsä juuret juontuvat 1800-luvun lopun epäonnistuneisiin itseenäistymispyrkimyksiin. Louis Riel ja hänen kapinansa on pitkään ollut Kanadassa suuren kansallisen kertomuksen ulkopuolella tai ainakin hiljennettynä.²³ Verrattuna edellä käsiteltyihin N. Scott Momadayn ja Leslie Marmon Silkon romaaneihin *Half-Breed* edustaa omaelä-

23. Kanadalainen Rudy Wiebe on romaanissaan *The Scorched Wood People* (1977) antanut äänen tälle historialliselle tapahtumasarjalle kapinallisten näkökulmasta.

mäkerrallista vastarintakirjallisuutta, jossa yhteiskunnallinen sanoma ja henkilökohtainen todistaminen menevät esteettisten päämäärien edelle. Kuten kirjoittaja sanoo kirjansa johdannossa: ”Kirjoitan teille kaikille kertoakseni, minkälaista on olla puoliverinen nainen tässä maassa [Kanadassa].” (Campbell 1983, 2.) Keskustelu puoliveristen ja intiaaninaisten asemasta oli näin avattu.

Alkuperäiskansojen feminismi: yhteisön hyvinvointi ja gynokratian mahdollisuus?

Pohjois-Amerikan intiaanikirjallisuuden renessanssin kehityksessä Jeanette Armstrongin *Slash* (1985, ”Slash”) on ensi katsomalta kummajainen. Myös lyirikkona tunnetun Armstrongin proosa on pelkistettyä ja yksinkertaista verrattaessa Momadayn ja Silkon lyyrisyyteen ja kerronnalliseen kompleksisuuteen. Momaday ja Silko nousevat kuitenkin kuin itsestään vertailukohdaksi, koska Armstrongkin kirjoittaa samanlaisen intiaaninuorukaisen kasvutarinan vain sillä erotuksella, että hänen päähenkilöllään ei ole sotatraumaa käsiteltävänä. Tommy Kelasket eli Slash hakee paikkaansa ja identiteettiään omassa okanagan-yhteisössään kanadalaisen valtakulttuurin ympäröimänä 1960- ja 70-luvulla.

Romaanin kappalejakokin seuraa omaa suorasukaista logiikkaansa: ”Herääminen”, ”Yrityksiä”, ”Harhailua” ja ”Me olemme yksi kansa”. Mitään kovin odottamatonta ei tapahdu Slashin kehityksessä. Hän käy koulua valkoisten lasten kanssa, hänen yhteiskunnallinen heräämisensä käynnistyy – romaanissa on viittauksia Yhdysvaltain kansalaisoikeusliikkeen, Mustiin Panttereihin ja Malcolm X:n kuolemaan, Red Power -liikkeeseen – mutta viittaukset ovat summittaisia eikä Slash pysty vielä sulattamaan satikka sisäistämään yhteiskunnallisen kuohunnan merkityksiä. Slash polttaa marihuanaa ja juo ja juovuspäissään joutuu tappeluun, jossa puukottaa vastustajaansa. Hän joutuu puoleksitoista vuodeksi vankilaan ja vapautuessaan on edelleen epävarma elämänsä suunnasta.

Samanaikaisesti hän joutuu entistä enemmän kohtaamaan 1960- ja 70-luvun yhteiskunnallisen ja poliittisen kuohunnan. Hän tutustuu AIM-liikkeeseen (American Indian Movement) ja tulee tietoiseksi intiaanien kolonisoinnin historiasta, pakkosiirroista ja kulkutautien aiheuttamista tuhoista (Armstrong 2000, 95–96). Monien muiden tavoin hän kuulee Wounded Kneen miehityksestä Etelä-Dakotassa vuonna 1973 ja yrittää päästä alueelle mutta epäonnistuu, koska alue on eristetty (Armstrong 2000, 111–114). Samoihin aikoihin keskustellaan kiihkeästi suorien ja epäsuorien menettelytapojen käytöstä intiaanien oikeustaistelussa: käytetäänkö tavoitteiden saavuttamiseksi väkivaltaa, vai onko parempi noudattaa strategioita ja menettelytapoja, jotka lähtevät heimovanhempien henkisestä perinteestä ja tiedosta (Armstrong 2000, 108, 120). Slash alkaa ymmärtää, miten laajasti ja syvästi kolonisaatio on jättänyt jälkensä Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoihin sekä materiaalisesti että psyykkisesti. Kyse on siitä, miten vastustaa edelleen jatkuvaa kolonisaatiota.

Sekä yksilöllisellä että kollektiivisella tasolla kysymys kuuluu viime kädessä: mitä intiaanina oleminen oikeastaan on (Armstrong 2000, 182)? Vähitellen Slash pystyy käsittelemään sekä valkoisiin että itseensä kohdistuvia vihan tunteita ja ymmärtää, että muutoksen avaimet ovat hänessä itsessään ja laajemmin katsottuna hänen yhteisössään. Erityisesti suvun vanhukset, isoisä ja setä, ohjaavat nuorukaista itsensä löytämiseen ja itseymmärrykseen, mutta kukaan ei pyri nopeuttamaan muutosprosessia, vaan Slashin pitää itse oivaltaa keinot, joilla hän voi muuttua. Katson, että Slash on jo hyvää vauhtia ”paranemassa”, kun hän tapaa Maegin, okanagan-naisen, josta tulee hänen vaimonsa. Armstrong ei kuitenkaan sinetöi kerrontaansa avioliitolla ja tasaisella perhe-elämällä, sillä oikeustaisteluaktivistina Maeg on paljon pois kotoa ja yhteiskunnallisissa ja poliittisissa kysymyksissä pariskunta ei suinkaan ole yhtä mieltä kiistakysymyksistä. He saavat lapsen, mutta pian pojan synnyttyä Maeg kuolee auto-onnettomuudessa. Maegin kuolema todetaan lakonisesti romaanin viimeisellä sivulla. Toivo paremmasta elää pojassa, ”Pikku Päällikössä”, joka edustaa uutta sukupolvea, jota viha ei enää hallitse (Armstrong 2000, 250).

Slash on läpikäynyt psykologisen muutoksen: hänen kehityksensä tapahtuu osana laajempaa yhteisöä ja vuorovaikutuksessa sen kanssa. Ennen kaikkea hän ymmärtää sen vastuun, jota hänen on kannettava sekä itsestään että omasta kansastaan. Paula Gunn Allen (1986, 88–89, 101, 262, 267) on esittänyt, että Amerikan intiaanikirjallisuuden tärkein teema ei suinkaan ole konflikti ja tuho vaan pikemminkin muuntuminen ja jatkuvuus, ja hänen mukaansa tämä näkyy erityisen selvästi naiskirjailijoilla. Vuosisatoja kestäneestä kolonisaatiosta, kansanmurhasta ja assimilaatiosta huolimatta intiaanit eivät ole mihinkään hävinneet, ja heidän kirjallinen tuotantonsa on kasvamistaan kasvanut 1960-luvulta lähtien. Kirjallisuuden lajityyppejä ajatellen *Slash*, *House Made of Dawn* ja *Ceremony* ovat *kehitysromaneja* ("bildungsroman") kuitenkin sillä varauksella, että ne eroavat eurooppalaisesta ja länsimaisesta kehitysromaanista. Siinä missä traditionaalisessa kehitysromaanissa on kyse yksilön kehityksestä, *muutosromaneissa* ("novels of transformation") painopiste on enemmän yksilön ja hänen yhteisönsä välisessä suhteessa: hänestä tulee yhteisönsä aktiivinen jäsen, ja hän tekee työtä sen hyväksi kantaen vastuuta yhteisön muista jäsenistä.

Kuten Mark Stein (2004, 30–31) on väittänyt, oman äänen sekä yksilön ja laajemman ryhmän välisen suhteen löytäminen on juuri se seikka, joka erottaa muutosromaanin traditionaalisesta kehitysromaanista. Yksilössä tapahtunut muutos projisoituu ulospäin, julkisen alueelle.²⁴ Lisäksi on kiinnostavaa, että Stein (2004, 24, 26) viittaa tällaisen muutosromaanin kasvatukselliseen ja pedagogiseen potentiaaliin, siihen minkälaisia vaikutuksia sillä on lukijaan. Haluan yhdistää Steinin kehittelyt Bertolt Brechtin (1973, 1022–1035) ajatukseen opetuskirjallisuudesta ("das Lehrstück") ja väittää, että Armstrongin romaanin tehtävä on nimenomaan opettaa ja tiedottaa, ajaa tiettyä asiaa ja jopa kiihottaa toimintaan – nämä kaikki pyrkimykset ovat

24. Kiitän professori Jopi Nymania vihjeestä, joka johti minut Mark Steinin tutkimukseen *Black British Literature* (2004), joka erottaa muutosromaanin kehitysromaanista. Tosin Steinin ajatus ei täysin sovellu *Slash*-romaniin, sillä se ei juuri lainkaan tutki laajempaa kysymystä kanadalaisesta monikulttuurisuudesta, jossa intiaanit edustaisivat "ulkopuolisia, jotka ovat [kanadalaisuuden] sisällä" (Stein 2004, xii–xiii). Momadayn *House of Dawn* kävisi esimerkiksi paremmin, sillä siinä käydään jo kulttuurista neuvottelua intiaaniuden ja kulttuurin muiden ryhmien välillä.

tyypillisiä yhteiskunnallisesti kantaaottavalle ja sitoutuneelle kirjallisuudelle. Kuten edellä mainitsin, verrattuna Momadayn ja Leslie Marmon Silkon teoksiin *Slash* vaikuttaa ilmaisultaan värittömältä ja jokseenkin suoraviivaiselta; länsimaisen korkeakirjallisen estetiikan kannalta sitä voi pitää jopa epäonnistuneena (vrt. Hoy 2001, 32–33). Itse olen vakuuttunut, että romaanin arvo ja merkitys löytyy sen yhteiskunnallisesta ja poliittisesta päämäärästä ja kantaaottavuudesta, ja tässä mielessä se vertautuu selkeästi Maria Campbellin omaelämäkerralliseen romaaniin *Half-Breed*.

On miltei väistämätöntä, että kysymys feminismistä nousee esiin Jeannette Armstrongin romaanin luennassa. Janice Williamso-
nin (1993, 8–10) haastattelussa Armstrong julistautui feministiksi ja väittäisin, että hänen teoksiaan ylipäänsäkin leimaa tietty naiskeskinen ja sukupuolierhkö perusasenne, kun hän käsittelee alkuperäiskansojen ja näiden kulttuurien ja yhteiskuntien säilymistä (Armstrong & Cardinal 1991). Mitä tulee *Slash*-romaanissa odotetusti ilmenevään feministiseen juonteeseen, voi ensiksikin todeta, ettei ole mitenkään ennenkuulumatonta, että naiskirjailijan teoksen päähenkilönä on mies – mieleen tulee erityisesti Leslie Marmon Silkon *Ceremony*. Jos etsii suoraa feminististä painotusta tai sisältöä Armstrongin romaanista, lopputulos voi jäädä laihaksi. Romaanista löytyy vain muutama suora kohta, jossa naisten roolia ja tehtäviä intiaaniyhteisössä korostetaan, esimerkiksi kun nuori päähenkilö pohtii: ”Juuri naiset pitävät huolen siitä, että asiat etenevät tasaisesti. Kaikki intiaanimitietävät tämän. Opimme jo varhain äideiltämme ja isoäideiltämme että naiset edustavat intiaanikansan vahvuutta.” (Armstrong 2000, 153.) Jos tämä vaikuttaa liian alleviivatulta ja poliittisesti tarkoituksenmukaiselta, lukijan kannattaa muistaa, että hän seuraa intiaaninuorukaisen läpikäymää prosessia, jonka aikana tämä mahdollisesti ensimmäistä kertaa oivaltaa tämän seikan.

Vielä on syytä huomata, että Maeg, Slashin tuleva vaimo ja hänen poikansa äiti, tulee kerrontaan mukaan vasta romaanin loppupuolella. Aktiivinen osallistuminen kansalaisoikeusliikkeen toimintaan vie hänet Slashilta viikkokausiksi, ja hänen kuolemansa kuitataan lakonisesti vii-

meisellä sivulla. Armstrongin feministinen painotus ei vaadi aktiivisen naispuolisen henkilöahmon kokoaikaista läsnäoloa romaanissa. Janice Williamsonin (1993, 14–15) haastattelussa ja nimenomaan *Slashiin* viitaten Armstrong toteaa: ”Paranemisen (”healing”) on tapahduttava miesten ja naisten kesken yhdessä, ja miesten on päästävä sopusointuun oman feminiinisen voimansa, myötäelämisen, rakkauden ja huolenpidon kanssa.” Jo ennen kun Maeg tulee mukaan kerrontaan, Slash on oppinut jotain olennaista ”hyvyyden, huolenpidon ja jakamisen” tärkeydestä (Armstrong 2000, 202), ja nämä ovat ominaisuuksia ja tekoja, jotka liittyvät pikemminkin heimotaustaan kuin sukupuolta määrittäviin ominaisuuksiin. Koska Maeg on paljon pois kotoa, Slash huolehtii pojasta, ja lopulta hänestä tulee pojan lähin huoltaja ja kasvattaja.

Yleisemminkin on syytä painottaa, että Pohjois-Amerikan intiaaneilla feminismi ei keskity pelkästään naisen asemaan, vaan se koskee koko yhteisöä, naisia ja miehiä, aikuisia ja lapsia, vanhoja ja nuoria (esim. Maracle 1996). Tämä puoli painottuu voimakkaasti Paula Gunn Allenin (1998, 166–167) naiskeskeisessä filosofiassa, jonka hän liittää koskemaan myös muita värillisiä naisia kuin intiaaneja. Tällainen laaja käsitys feminismistä on hyvin selvä myös Armstrongin teksteissä. Yhteisöllisyyden painotus on helppo yhdistää Alice Walkerin 1980-luvun alussa esittämään ajatukseen mustasta feminismistä (”womanism”). Walker (1984) halusi tehdä eroa Yhdysvalloissa vallitsevaan valkoiseen naisliikkeeseen ja katsoi, että musta feminismi suuntautuu koko yhteisöön, koko ”rodun” fyysiseen ja henkiseen terveyteen. Tässä kohdin Alice Walkerin ja Jeannette Armstrongin viesti on yhtenevä: naisten ja miesten on tehtävä työtä yhdessä fyysisen ja henkisen hyvinvoinnin saavuttamiseksi.

Romaanissaan *Slash* Armstrong ei millään tavoin painota miespäähenkilönsä aktiivisuutta, vaan pikemminkin nuoren miehen sisäinen kasvu etenee hitaasti ja vähitellen vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa. Kuten Helen Hoy (2001, 33) toteaa, Slashin minuuden kehitys ei noudata tyypillisesti läntisessä maailmassa tapahtuvaa yksilöllisyyden kehitystä, ja William Bevis (1987, 585, 590) onkin luonnehtinut

Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen edustajien identiteettiä ”trans-personaalisesti”. Slash on onnekas siinä mielessä, että hänellä sattuu olemaan kannustavia ja tukea tarjoavia ihmisiä ympärillään, ja näin hän saa apua omalta yhteisöltään. Maegiin verrattuna Slash seuraa kansalaisoikeustaistelua sivusta ja kokee monet sen tavoitteista omikseen, mutta hän ei ole toiminnan eturintamassa. Tältä kannalta on oireellista, ettei hän koskaan pääse Wounded Kneehen.

Haluankin väittää, että Armstrongin romaanissaan tarjoama toimijuus on *yhteisöllistä* ja *sosiaalista*, ja se ammentaa voimansa hänen intiaanitaustansa henkisestä perinteestä, heimojen vanhusten opetuksista, maan kunnioittamisesta ja osallistumisesta konkreettiseen toimintaan ja työhön kansan parissa. Samoin kuin monissa amerikkalaisen intiaanikirjallisuuden renessanssin teoksissa myös Armstrongin romaanin matkareitti vie hänet kotiin, okanagan-kansan pariin, sen asuinsijoille (Bevis 1987, 580–620; Shackleton 2001, 74–78). On houkuttelevaa nähdä romaanissa eräänlainen ympyränmuotoinen kerronnallinen rakenne. Slash palaa siihen mistä on lähtenyt mutta eri ihmisenä. Tämä muutos voidaan ymmärtää myös osana tiettyä ympyrämäistä rakennetta (”sacred hoop”), jota on pidetty ominaisena monille Pohjois-Amerikan intiaaneille (Lincoln 1985, 82–116; Allen 1986). Vaikka tämä on tulkinnanvaraista, Slashin eheytyksen ja henkisen kasvun kannalta sillä on merkitystä. Kun Jeannette Armstrong ja Douglass Cardinal (1991) pohtivat yhdessä alkuperäiskansojen luovaa prosessia, he turvautuvat spiraaliin luovan prosessin metaforana ja yhdistävät sen ilmaan kaartelevaan kotkaan. Vaikka Slash palaakin lähtökohtaansa (ympyrä-kuvaa käyttäkseni), hän on samalla siirtynyt ymmärryksessään korkeammalle tasolle (kuten spiraalissa). Hän oivaltaa, mitä intiaanina oleminen merkitsee nykyhetkessä. Kasvun kuvana spiraali toimii tässä ympyrää paremmin, sillä se viittaa dynaamisuuteen ja muutokseen.

Tiettyyn paikkaan, perheeseen, heimoon ja kansaan kuuluminen on hyvin tärkeää monille Pohjois-Amerikan intiaaneille. Paula Gunn Allen (1998, 30) lainaa osuvasti ja sanaleikkiin turvautuen William Brandonia, jonka mukaan ”johonkin kuuluminen (’belonging’) on tärkeää intiaaneille, kun taas valkoisille on tärkeää se, mikä kuuluu

heille ('belongings')". Slash tietää, mihin hän kuuluu ja ymmärtää, mikä kuuluu hänelle: hänen heimonsa henkinen perinne. Henkinen perinne ei kuulu vain menneisyyteen, se liittyy saumattomasti intiaanien jokapäiväisen elämän materiaalisuuteen 1900-luvun lopun Pohjois-Amerikassa.

Yhdysvalloissa Paula Gunn Allen on se kirjailija, tutkija ja aktivisti, joka on kaikkein selvimmin painottanut naiskeskeistä asennetta ja maailmankuvaa osana traditionaalisten intiaaniheimojen ja -kansojen elämäntapaa. Allenin (1986, 13–33, 36–40) mukaan intiaanien elämäntapaa ja sosiaalista organisaatiota yleensäkin leimasi pikemmin naiskeskeinen gynokraattisuus kuin patriarkalaisuus; näin oli esimerkiksi laguna puebloilla, irokeeseilla ja cherokee-intiaaneilla. Kolonisaatio muutti ratkaisevasti naisten asemaa heimoyhteisöissä, ja muutos merkitsi siirtymää naiskeskeisestä, tasa-arvoisesta ja rituaaleihin pohjautuvasta järjestelmästä patriarkaaliseen ja hierarkkiseen järjestelmään. Allen (1998, 78) katsoo, että niin naisina kuin intiaaneinakin naiset ja intiaanit ovat viime kädessä patriarkalisen järjestyksen ulkopuolella ja näin ollen länsimaisen sivilisaation kannalta jotakin ylimääräistä ja tarpeetonta. Erityisesti laguna puebloilla, jotka Allen tuntee parhaiten, perheväkivaltaa ja raiskauksia ei juuri tapahtunut eikä lapsia ja vanhuksia jätetty heitteille, ennen kuin valkoisten valloittajien lait ja tavat tunkeutuivat intiaanien elämään (Allen 1986, 49–50; Allen 1998, 80–81). Vaikka kohtuuden nimessä on tarpeen kritisoida Allenin idealisoimaa kuvaa intiaaniyhteisöistä ennen eurooppalaisten tuloa uudelle mantereelle (ks. Pulitano 2003, 19–57), Allenin asettama kysymys on silti ajankohtainen ja painava: miten voidaan luoda yhteiskunta, joka antaa sijaa feminiiniselle?

Perinteisessä intiaaniyhteisössä, sellaisissa kuten laguna pueblo vielä 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla, feminiininen ei määrity maskuliinisen vastakohtana vaan sitä täydentävänä ja siihen sulautuneena. Feminiininen ja maskuliininen muodostavat osan toisiaan täydentävien ominaisuuksien sarjaa, jossa tavoitteena on harmonian, tasapainon ja järjestyksen ylläpitäminen. Kuten Allen (1986, 118–119, 123) huomauttaa Leslie Marmon Silkon romaanista: vaikka *Ceremony*

on tarina Tayosta, se on samalla tarina kahdesta voimasta, universumin feminiinisestä elämänvoimasta ja noituuden mekanistisesta kuolemanvoimasta. Tayon eheytyminen ja paraneminen tapahtuu osaksi sen kautta, että hän tulee tietoiseksi oman psyykensä feminiinisestä puolesta ja hyväksyy feminiinisen osan minässään. Feminiininen ei ylipäättään sulje maskuliinista ulkopuolelleen (Allen 1998, 85, 87). Analyysissään *Ceremony*-romaanista Lincoln (1985, 236) ilmaisee maskuliinisuuden ja feminiinisuuden ylitykset laajemmassa yhteydessä: ”Silko astuu sisään puoliverisen sirpaleiseen tietoisuuteen voidakseen silloittaa läntisen ajattelun siirtymiä miehen ja naisen, aikuisen ja lapsen, historian ja myytin, intiaanin ja valkoisen välillä.”

Paula Gunn Allenin *The Sacred Hoop* (1986, ”Pyhä kehä”) ja *Off the Reservation* (1998, ”Reservaatin reunalla”), Leslie Marmon Silkon *Ceremony* (1977) ja Jeannette Armstrongin *Slash* (1985) puhuvat kaikki vakuuttavasti välttämättömyydestä löytää ja vahvistaa tasapainoa feminiinisen ja maskuliinisen, samoin kuin monien muiden länsimaisessa ajattelussa toisilleen vastakkaisiksi miellettyjen käsiteparien, välillä. Olennaista on yhteisöllisyys ja asioitten ja ihmisten väliset suhteet, eivät asiat tai ihmiset sellaisenaan (ks. Allen 1998, 172). Yhteisön ja heimon hyvinvointi painaa enemmän kuin yksilön hyvinvointi ja onni (Maracle 1996, 41). Jotta intiaanit säilyisivät. Jotta maailma säilyisi.

Intiaanitutkimusta: tricksterismi, selviytyminen, omaelämäkerta

Jep. Alussa ei ollut mitään. Vain vettä. Kojootti oli paikalla, mutta se nukkui. Ja se Kojootti nukkui ja näki unta. Ja kun Kojootti näkee unta, mitä tahansa voi tapahtua.

Näin alkaa Thomas Kingin romaani *Green Grass, Running Water* (1993, ”Vihreää ruohoa, virtaavaa vettä”). Ja todellakin, kun Kojootti näkee unta, mitä tahansa voi tapahtua. Kingin romaanissa vain sattuu ole-

maan koko joukko hahmoja, jotka kiistelevät siitä, kuka saa kertoa tarinansa ja minkä version siitä. Tässä mielikuvituksen rajoja testaavassa aloituksessa kisailevat keskenään Robinson Crusoe, Haukansilmä, Ishmael ja Yksinäinen ratsastaja²⁵ siitä, kuka saa kertoa oman tarinansa. Jossakin vaiheessa lukija (mahdollisesti) oivaltaa, että Robinson Crusoe, Haukansilmä, Ishmael ja Yksinäinen ratsastaja ovat romaanin ”realistisella” tasolla juuri ne neljä intiaaninaista, jotka ovat taas kerran karanneet vanhainkodista. Todellisuuden tasot sekoittuvat ja hämartyvät, ja lukija joutuu tuon tuostakin riehakkaaseen epävarmuuteen ja kaaokseen: mitähän seuraavaksi tapahtuu? Kaiken päällepäsmärinä huseeraa Kajootti.

Kingin Kajootti on trickster, ristiriitainen ja merkitykseltään häilyvä veijarihahmo ja temppuili, joka esiintyy hyvin laajasti Pohjois-Amerikan intiaaniperinteessä. Trickster näyttäytyy milloin Korppina, Närhenä, Jäniksenä, milloin Hämähäkinä. Sen juuret menevät ainakin Afrikkaan, jossa joruba-kansan perinteessä trickster kulkee nimellä Esu tai Esu-Elegbara, ja Uudelle mantereelle siirryttäessä se tunnetaan nimellä Papa Legba. Sen lähisukulaisia ovat afrikkalais-amerikkalaisen ja Karibialla esiintyvä Signifying Monkey ja sen muunnemat, kiinalainen Monkey King, eurooppalainen Reiner der Fuchs ja suomalainen Mikko Repolainen. On huomattava, että terminä *trickster* on luotu tutkimuskäyttöön, jotta sen avulla voitaisiin luonnehtia ja luokitella samantyyppisiä, mutta samalla yksityiskohdissaan hyvinkin erilaisia kulttuurisia ilmiöitä. Intiaanikulttuureissa itsessään termi on tuntematon (Wikström 2004, 283). Kajootti on yksi suosituimpia trickster-hahmoja: edellä mainitun Thomas Kingin lisäksi trickster esiintyy esimerkiksi Simo Ortizin lyriikassa. Louise Erdrichin romaaneissa ja Tomson Highwayn näytelmissä hahmo seikkailee nimellä Nanapush, kun taas Gerald Vizenorin teoksissa se kulkee nimellä Naanabozho.²⁶

25. Hahmot ovat Daniel Defoen Robinson Crusoe, J. F. Cooperin intiaanikirjojen Haukansilmä, Herman Melvillen *Moby Dickin* Ishmael sekä sarjakuvahahmo Yksinäinen ratsastaja, jolla on uskollinen intiaaniavustaja Tonto.

26. Trickstereistä intiaanikirjailijoilla ks. Shackleton 2004, 308–332.

Trickster ylvästelee teoillaan, puijaa muita mutta samalla joutuu usein itse puijatuksi; trickster joutuu itse kiipeiliin, mutta omalla nokkeluudellaan myös selviää kuiville pulmatilanteista; trickster muuttaa muotoaan ja sukupuoltaan; trickster on kyltymätön niin ruoan kuin seksin suhteen; trickster rikkoo sääntöjä ja tabuja ja uhmaa auktoriteetteja. Se on näin ollen monenlaisten rajojen ylittäjä ja rajoilla eläjä. Myyttiset trickster-hahmot esiintyvät usein tilanteissa, joissa kulttuuria uhkaa jokin sisäinen tai ulkoinen vaara ja joissa hahmot tarjoavat kaikessa ristiriitaisuudessaan mahdollisuuden käsitellä näitä uhkia sekä selviytyä näistä (Wikström 2004, 277). Vaikka yhtäältä trickster on kaikkine kummallisuuksineen yhteisönsä ulkopuolinen, toisaalta hahmo voi nousta yhteisölliseksi toimijaksi, kulttuuriheerokseksi, tai jopa pyhyiden alueelle. Viime kädessä tricksterit ”säilyttävät, rakentavat ja uudistavat kulttuuria mahdollistaakseen yhteisön hengissä säilymisen ja kulttuurin jatkumisen” (Wikström 2004, 278). Sanalla sanoen trickster on hahmo, joka edustaa kulttuurista elinvoimaa ja jatkuvuutta.

Nykykirjailijat käyttävät trickster-hahmoa melko vapaasti omiin tarkoituksiinsa, monesti eräänlaisena panintiaaniuden merkitsijänä, yhdistellen ja muokaten eri heimotraditioita. Niinpä Thomas Kingin trickster-kojootti romaanissa *Green Grass, Running Water* edustaa ”pyhää klovnia”, joka rajaa ulkopuolelleen monia kojoottiin yleisesti liittyviä piirteitä (King 1998, 96). Nykykirjailijoilla trickster on osoitautunut erittäin elinvoimaiseksi ja hyvin liikkuvaksi sekä rooleiltaan että tehtäviltään. Yksi sen kaikkein keskeisimpiä tehtäviä on ollut toimia samanaikaisesti sekä vastarinnan että kulttuurisen jatkuvuuden ja hengissä säilymisen hahmona. Mutta tricksterismi voi olla myös yleisempi asenne, teoreettinen ja strateginen lähtökohta, joka toimii hegemonista teoreettista ajattelua vastaan. Näin tapahtuu kaikkein selvimmin Gerald Vizenorin teoksissa, erityisesti hänen teoreettisissa kirjoituksissaan.

Tutkimuksessaan *Manifest Manners* (1994) Vizenor haastaa länsimaisen ja eurooppakeskeisen teoreettisen asenteen, vaikka samalla hän itse hyödyntää näitä samoja 1900-luvun loppupuolen tieteellisiä ajattelutapoja ja malleja, erityisesti Jean Baudrillardin ajatusta simu-

laatiosta, esittämisen tapojen ja kuvien sarjasta, joilla ei ole alkuperää. Vizenorin kirjan nimi viittaa ajatukseen Yhdysvaltojen erityisasemasta ja -tehtävästä kansakuntien joukossa (*Manifest Destiny*). Vizenor (1994, 4) muistuttaa ironisesti, että tämä hallitseva ajatusrakennelma johti käytännössä miljoonien intiaanien kuolemaan joukkomurhien, sairauksien ja reservaatien toivottomuuden kautta. *Manifest Manners* koostuu kaikista niistä toimenpiteistä, joilla intiaaneja, heidän kulttuurejaan ja yhteiskuntaa on hävitetty ja alistettu. Vizenorin lista näistä toimista on pitkä ja ulottuu aina valtakulttuurin sanelemasta assimilaatiopolitiikasta, intiaanikulttuurien perinteen hyväksikäytöstä ja ryöstöviljelystä sekä historian tutkimuksen vääristelystä ja kaunistelusta valtakulttuurin eduksi pakkosiirtoihin ja heimomaiden kolonisointiin asti. Näitä alistavia ja tuhoavia toimenpiteitä vastaan nousee Vizenorin muotoilema postintiaaniuden taisteluhenkki, joka kieltäytyy asettumasta uhrin asemaan. Sitä sävyttää pikemminkin terve epäily ja ihmetys kuin nostalginen suhtautuminen menneisyyteen tai johonkin alkuperäiseen, ja se on pikemmin koomista kuin traagista. Komiikka ja huumori ylläpitävät jatkuvuutta ja vastustavat sulkeumaa, kun taas tragediaa luonnehtii kausaalisuus ja se johtaa sulkeumaan (Vizenor 1994, 14).

Vizenor (1994, 14–15) kutsuu tätä asennetta ja ymmärtämisen tapaa *trickster-hermeneutiikaksi*. Tarvitaan yhä uusia tarinoita selviytymisestä, jatkuvasti liikkeessä olevia, arkiajattelujen rajoja testaavia ja ylittäviä trickster-henkisiä sekä suullista perinnettä hyödyntäviä ja kehittäviä tarinoita tässä ja nyt. Trickster-tarinat ovat selviytymisen ja elämänuskon tarinoita, ja huumori ja vapauttava nauru ovat niiden vahvuuksia ja keskeisiä aineksia (Vizenor 1994, 66, 68). Haastattelussa Vizenor toteaa, ettei hän kirjoita intiaaneista valkoisten toimenpiteiden ja historian uhreina: ”Kirjoitan selviytymisestä. Käytän tarkoituksella sanaa *survivance* enkä ’survival’, sillä kärsimyksen korostaminen, ’kyynelten täyttämä tie’²⁷ ja uhrin paikkaan asettuminen ovat juuri

27. ”The Trail of Tears” viittaa laajan intiaanien pakkosiirtoon näiden omilta asuinalueilta Mississippi-joen itäpuolelta joen länsipuolelle nykyisen Oklahoman, Kansasin ja Nebraskan alueelle 1830-luvulla. Viimeisinä matkaan lähtivät cherokeet, joiden kokonaismäärästä noin 15 000 hengestä 4 000 menehtyi matkalla aliravitsemuksiin ja sairauksiin. Kiitokseni FT Sami Lakomäelle tämän kohdan tarkennuksesta.

niitä puolia, jotka tuottavat tyydytystä länsimaiselle yleisölle.” (Ks. Isernhagen 1999, 128–129, 131.) Survivance (sanoista ”survival” ja ”resistance”) on aktiivista toimintaa intiaaniyhteisön elinehtojen parantamiseksi niin materiaalisesti kuin henkisesti. Tricksterismi on sen vastine intiaanikirjallisuudessa sekä intiaanikirjallisuuden ja -kulttuurin teoretisoinnissa.

Tricksterismi ei ole pelkästään asenne, kirjoittamisen tapa tai valtakulttuurin dominointia vastustava strategia, vaan se on myös jälkistrukturalistiseen tapaan kielipeli (Vizenor 1994, 77). Toisin sanoen tricksterismille on ilmaisutapana ominaista sanoilla leikittely, uudissanat, sanojen magia, kerronnan itseään kommentoitavuuden ja itsetietoisuuden korostus. Samalla, kuten Vizenor (1994, 89) asian ilmaisee, tricksterismi yhdistää tiedostamattoman sosiaaliseen kokeemukseen, parantaa ja vapauttaa. Gerald Vizenor on itse yksi tällainen trickster, joka haastaa realismin konventiot ja länsimaiset tieteen tekemisen tavat omista teksteissään, niin romaanissa *Darkness in Saint Louis Bearheart* kuin tutkimuksessa *Manifest Manners*. Paula Gunn Allen harrastaa teoreettista tricksterismia tutkimuksessaan *Off the Reservation*, jonka alkuvuilla Allen (1998, 5) viittaa suoraan Kajootti-hahmoon nykypäivän puebloamerikkalaisten ajattelussa. Tricksteristä tulee heti alussa muuntautumisen ja rajanylitysten vertauskuva (Pulitano 2003, 43). Selväpiirteisiä postintiaaneja trickstereitä ovat esimerkiksi Thomas King ja Sherman Alexie.

Pohjois-Amerikan intiaanikirjailijat ovat väistämättä kasvaneet monenlaisten traditioiden ja ajattelutapojen leikkauspisteessä, enemmistö- ja vähemmistöasetelman hankauksessa. Usein heidän intiaanitaustansakin on sekoittunut. Luovassa kirjallisessa toiminnassa tämä näkyy kirjoittamisen sekamuotoina, joissa fiktiivinen ja ei-fiktiivinen, myytti ja historia, henkilökohtainen ja julkinen sekoittuvat.

Näistä hybrideistä kirjallisuuden muodoista on käytetty nimityksiä *luova ei-fiktiivinen kirjoittaminen* (”creative nonfiction”) ja *kirjallinen etnografinen omaelämäkerta* (”literary autoethnography”). Nimitykset viittaavat siihen, miten kirjoittajan heimo- ja sukutausta, myytti, sukupuoli, elämänvaiheet, koulunkäynti ja opinnot, kotipaikka ja

historiallinen kiinnittyminen ovat jättäneet jälkensä kirjailijoiden identiteetteihin ja teoksiin (Lundquist 2004, 8, 64, 136). Tällaisia sekamuodosteita ovat muiden muassa N. Scott Momadayn *The Way to Rainy Mountain* (1968), Leslie Marmon Silkon *Storyteller* (1981), Paula Gunn Allenin *Off the Reservation* (1998) ja Lee Maraclen *I Am Woman* (1988, ”Olen nainen”). On huomattava, että monille intiaaneille tällainen erilaisista aineksista koostuva kirjoitustapa on varsin luonnollinen, eikä esimerkiksi N. Scott Momadayta häiritse se, millä tavoin läntinen ja valkoinen tutkimus luokittelee hänen teoksiaan (Isernhagen 1999, 63–64, 66).

Siirtymä omaelämäkerrallisesta romaanista – esimerkiksi sellaisesta kuten Maria Campbellin *Half-Breed* – omaelämäkertaan, joissa omaelämäkerrallisuus, etnografinen aines ja fiktio liittyvät toisiinsa, ei ole erityisen suuri. Kyse on pikemminkin siitä, missä laajuudessa omaelämäkerrallinen aines sekoittuu yhtäältä etnografis-historialliseen ainekseen, toisaalta koko intiaaniyhteisön ja -heimon tai -kansan tarinoin ja myytteihin. Lisäksi kaikkien näiden eri osatekijöiden on jollakin tavoin sulauduttava yhteen, esimerkiksi tyylillisesti tai temaattisesti.

Momadayn *The Way to Rainy Mountain* rakentuu tekstifragmenteista, joita järjestää kolme eri kertojanääntä: yksi nousee kiowa-kansan suullisesta perinteestä, toinen etnografisesta ja historiallisesta tiedosta ja kolmas Momadayn omista hänen isovanhempiinsa liittyvistä muisteluksista. Kirjaa kuvittavat Momadayn isän piirustukset. Ymmärtääkseen oman itsensä ja oman identiteettinsä Momadayn on kerättävä ja järjestettävä tietoa eri lähteistä sekä annettava niille merkitys. Tällä tavoin Momadayn omaelämäkerrallisen teoksen tiedollinen perusta rakentuu ”myyttisestä/sukuhistoriallisesta tasosta (myytti), etnografisesta/historiallisesta tasosta (logos) ja henkilökohtaisesta (eetos)” (Lundquist 2004, 65). Omaelämäkerta on Momadayn matka itseensä, sukunsa ja kansansa historiaan ja myytteihin, ja viime kädessä kiowa-kansan vaellus Rainy Mountain -vuorelle on kertomus inhimillisen hengen pyrkimyksestä kohti täyttymystä, tasapainoa ja kauneutta.

Samoin kuin Momadayn *The Way to Rainy Mountain*, Leslie Marmon Silkon *Storyteller* vaatii lukijalta melkoisia ponnistuksia, kun tämä joutuu kutomaan omaelämäkerrallisen tekstin lankoja yhteen. Leslie Marmon Silkon teksti liikkuu Yhdysvaltain lounaisosista Alaskaan, laguna pueblojen kulttuurista Silkon omaan sukutaustaan, suorasanaista kertomuksista runoihin. Omaelämäkerrassa on mukana valokuvia 1890-luvulta eteenpäin, maisemakuvia laguna pueblojen asuinsijoilta ja kuvia Silkon omista sukulaisista. Tarinat kumpuavat useimmiten suvun naisten ehtymättömästä tarinavarastosta, eikä niiden ”opetusta” suinkaan paljasteta lukijalle niin kuin ei niitä selitetty Silkollekaan tämän lapsuudessa. Näiden tarinoiden välityksellä Silkon oman elämän langat nivoutuvat koko laguna-yhteisön yhteiseen kertomukseen. Kendall Johnsonin (2006, 380) sanoin Silkolla yksikön ensimmäisen ja kolmannen persoonan kerronta on rakentunut niin, että koko teoksesta välittyy hyvin dynaaminen suhde yksilön ja yhteisön välillä. Tämän voi nähdä myös länsimaisen omaelämäkerran ja sitä lähinnä vastaavan intiaanien omaelämäkerrallisen narratiivin välisenä erona. Toisin kuin länsimaisissa omaelämäkertoissa, joissa korostuvat yksilön henkilökohtainen kehitys ja kutsumus, *Storyteller* on moniääninen teksti, jossa Silkon omalla äänellä ei ole hallitsevaa asemaa (Krupat 1989, 162–163). Tarinankertojan rooli yhteisössä on elintärkeä, ja Silkon teoksen kokonaisuudessa hänen oman elämänsä langat punoutuvat viime kädessä tarinoihin ja historiaan, joka kertoo lagunojen vastarinnasta eurooppalaista imperialismia vastaan aina 1500-luvulta lähtien.

Omaelämäkerrallinen aines Lee Maraclen teoksessa *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism* (1988) nostaa esiin tiedon tuottamisen, mihin teoksen alaotsikkokin viittaa. Lee Maraclen henkilöhistoria sellaisenaan ei ole tärkeä, vaan tärkeää on, miten hän nivoo oman minänsä osaksi sitä jatkuvaa prosessia, jonka tarkoituksena on koloniaalisen historian painolastin purkaminen. Kun alkuperäiskansoja koskevan tiedon hyväksikäyttö, sen vääristely ja joissakin tapauksissa sen tuhoaminen olivat olennaisia kolonisaatio-prosessissa, dekolonisaatio merkitsee tämän tiedon takaisinvaatimista,

käyttöä ja sovellusta intiaaniyhteisöjen tarpeisiin (Maracle 1996, 89, 92). Nämä tietovarannot elävät käytännössä erilaisissa seremonioissa, ja ne vahvistavat yhteisöllisyyttä ja yhteenkuuluvuutta (Maracle 1996, 111). Sekä Lee Maraclen *I Am Woman* ja Paula Gunn Allenin *Off the Reservation* haastavat hegemonisen valkoisen tieteen tavat tuottaa ja käyttää tietoa ja kirjoittavat omaa henkilöhistoriaansa osaksi alkupe-räiskansojen tiedon tuottamisen tapoja.

Identiteettipolitiikan jälkeen?

Kun amerikkalaisen intiaanikirjallisuuden renessanssi keskittyi vahvasti identiteetin etsimiseen, kotiin- ja juurillepaluun teemoihin (Bevis 1987; Shackleton 2001, 74–78), vuosituhannen vaihteessa painotukset ovat muuttuneet. Suhde maahan on edelleenkin mukana, mutta pikemmin ihanteena kuin arkipäivän todellisuutena, joka määrittäisi intiaaniutta kokonaisvaltaisesti. Valtaosa intiaaneista asuu nykyään kaupungeissa, ja reservaatti-intiaanit muodostavat vähemmistön (Kidwell & Velie 2005, 21–22; Lincoln 1985, 184–185). Tai intiaani päättyy Ranskaan, perustaa siellä perheen eikä koskaan palaa kotiseudulleen, kuten James Welchin romaanissa *The Heartsong of Charging Elk* (2000, ”Charging Elkin sydämen laulu”). Intiaanius saa nyt uudenlaisia määritteitä, joita leimaa postintiaani liikkuvuus, kosmopoliittisuus ja ironia.

Gerald Vizenorille kotiinpaluu näyttäytyy jopa rangaistuksena maailmassa, joka on jatkuvassa liikkeessä. Tämän vastapainoksi nousee esiin identiteettipolitiikkaa seuraava postintiaanius, jolla Vizenor tarkoittaa utopistista jälkinationalistista itseään hallitsevaa subjektia, joka ei rajaudu maantieteellisesti tai poliittisesti Yhdysvaltoihin (ks. Cheyfitz 2006, 142, 145–146). Diane Glancy puolestaan esittää, että matkustaminen on itsessään tietynlainen paikka. Matkustaminen tarjoaa mahdollisuuden ymmärtää ”koti” liikkeessä ja liikkeenä, siirtymisenä

paikasta toiseen (Cheyfitz 2006, 155). Vizenorille ja Glancylle 2000-luvun intiaanius on korostetun sekoittunutta ja postmodernia.

Arnold Krupat (2002, xii, 98–122) toteaa osuvasti, että Sherman Alexien *Indian Killer* (1996, ”Intiaanitappaja”) on ensimmäinen merkittävä amerikkalainen intiaaniromaani, joka *ei* käsittele kysymystä identiteetistä. Hänen mukaansa *Indian Killer* vertautuu Richard Wrightin romaaniin *Native Son* (1940, *Amerikan poika*), jossa Wright päästää valloilleen mustien valkoisiin kohdistuvan raivon. Samalla tavoin romaani *Indian Killer* ilmaisee kollektiivisella tasolla patoutunutta ahdistusta ja raivoa, jota intiaanit vuosituhannen vaihteen Yhdysvalloissa eivät ole voineet käsitellä. Lukijalle ei koskaan paljasteta valkoisia uhrikseen valinneen sarjamurhaajan henkilöllisyyttä, eikä varmuutta ole edes siitä, että murhaaja olisi intiaani. Kuten Vizenor (1994, 42–44) varoittaa: ”Tämä muotokuva ei ole intiaani.”

Sherman Alexien kokoelmassa *The Toughest Indian in the World* (2000, ”Maaailman kovanahkaisin intiaani”) on kertomus *One Good Man*, jossa novellin kunnon mieheltä ja perheenisältä kysytään, mitä hän oli tekemässä silloin, kun Alcatrazin vankilasaarta ja Wounded Kneetä miehitettiin. Mies vastaa: ”Vietin aikaa perheeni kanssa meren rannalla ja opetin poikaani ajamaan polkupyörällä.” (Alexie 2001, 228–229.) Kenties intiaanius arkipäiväistyy, mutta Alexie haluaa samalla tuoda esille sen, miten monenlaista intiaaniutta on ja tarvitaan tämän päivän Pohjois-Amerikassa. Uusia tuulia edustaa myös David Treuer, joka vieraillessaan Helsingissä vuonna 2001 totesi haastattelussaan raikkaasti: ”Kun luin poikana esimerkiksi Louise Erdrichin tai N. Scott Momadayn kirjoja, minua kummastutti se, että heidän henkilöidensä piti aina *edustaa* jotakin, yleensä kulttuurinsa katoamista tai taistelua sen puolesta. Miksi he eivät saaneet olla vain ihmisiä, joilla on ikioma psykologinen rakenteensa?” (Ahola 2001.) Katsooko intiaanikirjallisuus edelleenkin taaksepäin tavalla, jolla 2000-luvun alun todellisuus määrittyy menneisyyden kautta ja pitkälti renessanssin lähtökohdista? Tämän kysymyksen kannalta on oireellista, että kun Hartwig Isernhagen haastatteli Jeannette Armstrongia 1990-luvun lopussa, haastattelu itse asiassa päättyi kysymykseen tulevaisuuteen

katsovasta fiktiosta. Jeannette Armstrong oli innoissaan mahdollisesta ”futuristisesta” näkökulmasta, mutta ei vielä nähnyt runsaasti merkkejä tällaisista kehityslinjoista. Kysymys intiaanikulttuurien säilymisestä oli edelleen ajankohtainen. (Isernhagen 1999, 183.)

Vaikka Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuudet ovat vahvistuneet ja tarjolla oleva tieto intiaanikulttuureista ja -historiasta on monipuolisempaa kuin esimerkiksi viisikymmentä vuotta sitten, tietyt ongelmat eivät ole kadonneet mihinkään. Alkuperäiskansoihin ja etnisyyksiin kohdistuvat akateemiset opetusohjelmat eivät ole kaikilta osin saavuttaneet niille asetettuja tavoitteita (ks. Allen 1998, 132–144). Toinen ongelma koskee kysymystä siitä, kuka saa käyttää alkuperäiskansojen kulttuuriperinnettä. Jo 1970-luvun lopulla Geary Hobson (1979, 100–103) kiinnitti huomiota siihen, kuinka intiaaneja käytetään edelleen hyväksi sekä materiaalisesti että kulttuurisesti, joskin hyväksikäytön muodot ovat nyt hienovaraisempia kuin ennen. Hän puhui ”valkoisesta shamanismista” kulttuuri-imperialismin uutena muotona ja viittasi lukuisiin amerikkalaisiin runoilijoihin ja ”shamaaneihin”, jotka esiintyivät intiaaneina tai intiaaniuden erikoistuntijoina ja usein syrjäyttivät intiaaniyhteisöjen omat edustajat. Ei-intiaanit eivät enää yhtä kärkevästi esiinny shamaaneina ainakaan Yhdysvalloissa, mutta alkuperäiskansojen kulttuurinen pääoma on edelleenkin lähes kenen tahansa hyväksikäytettävissä siitä huolimatta, että erilaiset intiaanien etua ajavat järjestöt ovat aktivoituneet tällaista väärinkäyttöä vastaan.

Hobson (2002, 5) puhuu myös ”tutkimuksen kolonisaatiosta”, jolla hän tarkoittaa valtavirran akateemisia tutkijoita, jotka ensisijaisesti pätevyitysmielessä julkaisevat artikkeleita ja kirjoja amerikkalaisesta intiaanikirjallisuudesta mutta joilla ei ole elävää ja jatkuvaa suhdetta nykypäivän alkuperäiskansojen todellisuuteen. Hobson (2002, 7–8) korostaa, että collegeissa ja yliopistoissa opettavat intiaanitaustaiset professorit samoin kuin monet intiaanikirjailijat ovat samalla shamaaneja, perinteen välittäjiä ja seremonioiden ylläpitäjiä (”medicine makers”). Rauna Kuokkanen (2002) onkin peräänkuuluttanut alkuperäiskansoja koskevien tutkimuskäytäntöjen eettistä kehittämistä ja uudelleenarviointia niin, että alkuperäiskansojen omat tietojärjestelmät

hyväksytään osaksi arvokasta tieteellistä tietoa tuottavaksi ja että asetut tutkimuskysymykset palvelevat ensisijaisesti tutkimuskohteena olevia. Hän näkee tärkeänä, että alkuperäiskansat kehittävät omia tiedon tuottamisen tapoja sulkematta kuitenkaan ulkopuolelleen läntisen valtakulttuurin tutkimustapoja.

Kertomuksessaan *Dear John Wayne* Sherman Alexie luo kuvitteellisen haastattelutilanteen, jossa toisistaan ottavat mittaa yli satavuotias Etta Joseph ja nimetön valkoinen haastattelija. Etta Joseph kertoo ilkkurisesti ja mahdollisesti tekaistuihin seksiseikkailuihinsa John Waynen kanssa *The Searchers* -elokuvan (1956, *Etsijät*) filmauksen aikana ja päätyy toteamaan haastattelijalle: ”Te olette kolonisoinneet intiaanien maat, mutta minä en anna teidän kolonisoida sydämeni ääntä enkä ajatteluani.” (Alexie 2001, 194.) Kysymys dekolonisaatiosta jatkuu 2000-luvun alussa, joskaan ei enää painotetusti identiteettipoliittisena. Mutta se jatkuu maata ja luonnonvaroja koskevana kamppailuna ja näkyvyytenä mediassa ja akateemisessa tutkimuksessa.

2000-luvun alun Hiawatha on postintiaani selviytyjä, joka vaihtaa asuaan ja identiteettiään tricksterin tavoin, leikittelee historian ironialla ja nauraa itselleen, mutta on tarvittaessa kuolemanvakava. Edellä mainitun Etta Josephin sanoin: ”Jos se on fiktiota, sen on parasta olla totta.” (Alexie 2001, 206.)

KIRJALLISUUS

- AHOLA, SUVI 2001. ”Intiaanikirjailija vastoin tahtoaan.” David Treurin haastattelu. – *Helsingin Sanomat* 4.12.
- ALEXIE, SHERMAN 1998. *Indian Killer*. (Alk. 1996.) London. Random House, Vintage.
- ALEXIE, SHERMAN 2001. *The Toughest Indian in the World*. (Alk. 2000.) London. Random House, Vintage.
- ALLEN, PAULA GUNN 1986. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston. Beacon Press.
- ALLEN, PAULA GUNN 1998. *Off the Reservation. Reflections on Boundary-Busting, Border-Crossing, Loose Canons*. Boston. Beacon Press.
- ARMSTRONG, JEANNETTE 2000. *Slash*. (Alk. 1985.) Penticton. B.C. Theytus Books.
- ARMSTRONG, JEANNETTE & CARDINAL, DOUGLAS 1991. *The Native Creative Process. With Photographs by Greg Young-Iang*. Penticton. B.C. Theytus Books.
- BERKHOFER, JR., ROBERT 1979. *The White Man’s Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York. Random House, Vintage.
- BEVIS, WILLIAM 1987. ”Native American Novels. Homing In.” – *Recovering the Word. Essays on Native American Literature*. Toim. Brian Swann & Arnold Krupat. Berkeley. University of California Press. 580–620.
- BRECHT, BERTOLD 1973. *Gesammelte Werke*. (Alk. 1963.) Band 17, Schriften zum Theater 3. Frankfurt am Main. Shurkamp Verlag.
- BROWN, DEE 1973. *Bury My Heart at Wounded Knee. An Indian History of the American West*. (Alk. 1971.) Toronto ym. Bantam Books.
- CAMPBELL, MARIA 1983. *Half-Breed*. (Alk. 1973.) Halifax, Nova Scotia. Goodread Biographers.
- CHEYFITZ, ERIC 2006. ”The (Post) Colonial Construction of Indian Country.” – *The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States Since 1945*. Toim. Eric Cheyfitz. New York. Columbia University Press. 3–124.
- DELORIA, JR, VINE 1969. *Custer Died for Your Sins*. London. Macmillan.
- HOBSON, GEARY 1979. ”The Rise of the White Shamanism as a New Version of Cultural Imperialism.” – *The Remembered Earth. An Anthology of Native American Literature*. Toim. Geary Hobson. Albuquerque. Red Earth Press. 100–108.
- HOBSON, GEARY 2002. ”The Rise of the White Shaman. Twenty-Five Years Later.” – *Sail*. Vol. 14, Nos. 2&3, Summer/Fall. 1–11.
- HOY, HELEN 2001. *How Should I Read These? Native Women Writers in Canada*. Toronto. University of Toronto Press.

- ISERNHAGEN, HARTWIG 1999. *Momaday, Vizenor, Armstrong. Conversations on American Indian Writing*. Norman. University of Oklahoma Press.
- JOHNSON, KENDALL 2006. "Imagining Self and Community in American Indian Autobiography." – *The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States Since 1945*. Toim. Eric Cheyfitz. New York. Columbia University Press. 357–409.
- KAILO, KAARINA 2002. "Puilla paljailla – Kanadan intiaaninaisten kirjallisuus ja länsimaisen kirjallisuustieteen hegemonia." – *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja A. Kirjallisuus 11. Oulu. Oulun yliopistopaino. 29–53.
- KIDWELL, CLARA SUE & VELIE, ALAN 2005. *Native American Studies*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- KING, THOMAS 1994. *Green Grass, Running Water*. (Alk. 1993.) New York ym. Bantam Books.
- KING, THOMAS 1995. *Medicine River*. (Alk. 1989.) Harmondsworth, Middlesex. Penguin Books.
- KING, THOMAS 1996. "Godzilla vs. Post-Colonial." – *New Contexts of Canadian Criticism*. Toim. Ajay Heble & Donna P. Pennee & J. R. Struthers. Peterborough, Ontario. Broadview Press. 241–248.
- KING, THOMAS 1998. "Coyote Lives." – *The Power to Bend Spoons. Interviews with Canadian Novelists*. Toim. Beverley Daurio. Toronto. The Mercury Press.
- KRUPAT, ARNOLD 1989. *The Voice in the Margin. Native American Literature and the Canon*. Berkeley ym. University of California Press.
- KRUPAT, ARNOLD 2002. *Red Matters, Native American Studies*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- KUOKKANEN, RAUNA 2002. "Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisatio." – *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja A. Kirjallisuus 11. Oulu. Oulun yliopistopaino. 240–264.
- KUOKKANEN, RAUNA 2003. "'Survivance' in Sami and First Nations Boarding School Narratives. Reading Novels by Kerttu Vuolab and Shirley Sterling." – *American Indian Quarterly*. Vol. 27, Nos. 3&4, Summer & Fall. 697–726.
- LIMERICK, PATRICIA NELSON 1987. *The Legacy of Conquest. The Unbroken Past of the American West*. New York, London. W.W. Norton & Company.

- LINCOLN, KENNETH 1985. *Native American Renaissance*. (Alk. 1983.) Berkeley ym. University of California Press.
- LUNDQUIST, SUZANNE EVERTSEN 2004. *Native American Literatures. An Introduction*. New York & London. Continuum.
- MARACLE, LEE 1994. *Bobbi Lee, Indian Rebel*. (Alk. 1975.) Toronto. Women's Press.
- MARACLE, LEE 1996. *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*. (Alk. 1988.) Vancouver. Press Gang Publishers.
- MCKEGNEY, SAM 2005. "From Trickster Poetics to Transgressive Politics." – *Sail*. Vol. 17. No. 4, Winter. 79–113.
- MOMADAY, N. SCOTT 1987. *The Way to Rainy Mountain*. (Alk. 1969.) Albuquerque. University of New Mexico Press.
- MOMADAY, N. SCOTT 1989. *House Made of Dawn*. (Alk. 1968.) New York. Harper & Row.
- MOMADAY, N. SCOTT 1997. *The Man Made of Words. Essays, Stories, Passages*. New York. St. Martin's Griffin.
- PULITANO, ELVIRA 2003. *Toward a Native American Critical Theory*. Lincoln, London. University of Nebraska Press.
- SHACKLETON, MARK 2001. "Native North American Writing and Post-colonialism." – *Hungarian Journal of English and American Studies*. Vol. 7, No. 2. 69–84.
- SHACKLETON, MARK 2004. "Trickster intiaanikirjallisuudessa." – *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteistä, muutoksesta ja jatkuvuudesta*. Toim. Riku Hämäläinen. Helsinki. SKS. 308–332.
- SILKO, LESLIE MARMON 1986. *Ceremony*. (Alk. 1977.) New York. Penguin Books.
- SILKO, LESLIE MARMON 1981. *Storyteller*. New York. Arcade Publishing.
- STEIN, MARK 2004. *Black British Literature, Novels of Transformation*. Columbus. Ohio State University Press.
- TEUTON, CHRISTOPHER B. 2007. "Conceptualizing American Indian Literary Theory Today." – *Sail*. Vol. 19, No. 4, Winter. 175–183.
- TOMPKINS, JANE 1992. *West of Everything. The Inner Life of Westerns*. New York, Oxford. Oxford University Press.
- VIZENOR, GERALD 1994. *Manifest Manners. Postindian Warriors of Survivance*. Hannover, London. University Press of New England. Wesleyan University Press.
- WALKER, ALICE 1984. *In Search of Our Mothers' Gardens, Womanist prose*. (Alk. 1983.) San Diego ym. Harcourt Brace Jovanovich.
- WILLIAMSON, JANICE 1993. *Sounding Differences. Conversations with Seventeen Canadian Women Writers*. Toronto ym. University of Toronto Press.

WIKSTRÖM, TIINA 2004. ”Tricksterin jäljillä.” – *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteistä, muutoksesta ja jatkuvuudesta.* Toim. Riku Hämäläinen. Helsinki. SKS. 275–307.

KIRJOITTAJAT

Päivi Brink (o.s. Mäkirinta), FL, on kirjallisuudentutkija ja toimittaja Viestintätoimisto Sanakunnassa Turussa. Hän on toimittanut osana työryhmää Avaimen Café Voltaire -sarjan kaksi ensimmäistä osaa *Tarinoiden paluu. Esseitä ranskalaisesta nykykirjallisuudesta* (2008) ja *Imperiumin perilliset. Esseitä brittiläisestä nykykirjallisuudesta* (2009). Brinkin erityisosaamista on ranskalainen maailmansotien välinen kirjallisuus.

Satu Gröndahl, FT, dosentti, toimii tutkijana Upsalan yliopiston Hugo Valentin -keskuksessa. Hän on tutkinut kulttuurienvälistä kirjallisuutta ja erikoistunut muun muassa pohjoismaisiin vähemmistö- ja maahanmuuttajakirjallisuuksiin. Gröndahl on toimittanut tutkimuksen *Litteratures gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv* (2002) ja Paulina de Los Reyesin kanssa kirjan *Framtidens feminismer* (2007).

Marja-Leena Hakkarainen, FT, dosentti, on Turun yliopiston yleisen kirjallisuustieteen lehtori. Hänen tutkimuksensa painopisteitä ovat saksankielinen nykykirjallisuus sekä postkoloniaalinen ja etninen kirjallisuudentutkimus. Tältä alalta Hakkarainen on julkaissut monografian *Euroopan taivaan alla. Monikulttuurisuus ja muuttuvat identiteetit uudessa saksalaisessa kirjallisuudessa* (2005).

Vuokko Hirvonen, FT, on saamelaisen kirjallisuuden ja koulutuksen professori Saamelaisessa korkeakoulussa (Sámi allaskuvla) Norjan Koutokeinossa. Hirvonen on julkaissut artikkeleita saamelaisesta kirjallisuudesta ja joikuperinteestä, muun muassa *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoriassa* (2010). Hänen saamen- ja suomenkielinen väitöskirjansa on julkaistu myös englanniksi (*Voices from Sapmi. Sámi Women's Path to Authorship*, 2008).

Sanna Kivimäki, FM, valmistelee suomalaisuutta, sukupuolta ja luokkaa käsittelevää väitöskirjaa Tampereen yliopiston tiedotusopin laitoksella. Hän on ollut mukana toimittamassa teoksia *Nainen/naisuus/naisellisuus* (2001) ja *Tutkimusten maailma. Suomalaista kulttuurintutkimusta kartoittamassa* (2006).

Sirkku Latomaa, FM, toimii suomen kielen lehtorina monikielisen viestinnän ja käännöstieteen koulutusohjelmassa Tampereen yliopistossa. Hän on erikoistunut maahanmuuttajien kielikysymyksiin ja toimittanut kirjat *Äidinkieli ja toiset kielet* (TUP 2004) ja *Oma kieli kullan kallis* (Opetushallitus 2007).

Jopi Nyman, FT, on englannin kielen ja kulttuurin professori Itä-Suomen yliopiston Joensuun kampuksella. Hänen tämänhetkinen tutkimuksensa käsittelee kirjallisuuden ja globalisaation suhteita sekä eläinten kulttuurisia representaatioita. Nymanin viimeisin monografia on jälkikoloniaalisia siirtymiä käsittelevä *Home, Identity and Mobility in Contemporary Diasporic Fiction* (2009).

Maarit Piipponen, FT, toimii englantilaisen filologian lehtorina Tampereen yliopistossa. Hänen kiinnostuksen kohteisiinsa kuuluvat rikoskirjallisuus, toiseuden representaatiot, amerikkalainen orientalismi, amerikkalainen kirjallisuus, kulttuurintutkimus ja naistutkimus.

Eila Rantonen, FL, toimii yleisen kirjallisuustieteen ma. yliassistenttina Tampereen yliopistossa. Hänen erikoisalaansa ovat etnisyyden ja jälkikolonialismin kysymykset, pohjoismaiset vähemmistöt sekä kirjallisuuden etiikka. Rantonen on ollut mukana toimittamassa kirjaa *Imperiumin perilliset. Esseitä brittiläisestä nykykirjallisuudesta* (2009).

Matti Savolainen, FT, toimii englantilaisen filologian yliassistenttina. Hän on myös yleisen kirjallisuustieteen dosentti Tampereen yliopistossa sekä vähemmistökirjallisuuksien ja kulttuurintutkimuksen dosentti Oulun yliopistossa. Savolainen opettaa Kanadan ja Yhdysvaltain kirjallisuuksia, vähemmistö- ja jälkikoloniaalisia kirjallisuuksia, science fictionia ja kauhufiktiota. Hän vetää parastaikaa tutkimushanketta Gothic Anxieties yhdessä FT Päivi Mehtosen kanssa.

Katri Suhonen, Ph.D, opettaa ranskankielistä kirjallisuutta ja kulttuuria Vanier Collegessa ja Concordia-yliopistossa, Montrealissa Kanadassa. Hän on erikoistunut myös pohjoisuuden kuvaukseen kirjallisuudessa. Suhonen on julkaissut tutkimuksen *Prêter la voix. Le discours masculin et les romancières québécoises* (2009) ja toimittanut yhdessä Gunilla Florbyn ja Mark Shackletonin kanssa kirjan *Images of a Post/National Society* (2009).

Eila Rantonen (toim.)

Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa

Teoksessa **Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa** tarkastellaan länsimaista kirjallista kartastoa uudesta näkökulmasta. Kirja tuo esille vähän tunnettuja länsimaaisia kirjallisia vähemmistöjä ja käsittelee kirjallisuuden tapoja kuvata monikulttuurisuutta, identiteettejä ja etnisiä perinteitä. Kirjallisuus myös tarjoaa vähemmistöille keinoja uusien identiteettien muodostamiseen ja valtarakenteiden vastustamiseen.

Teoksessa keskitytään pohjoismaisten, keskieurooppalaisten ja pohjoisamerikkalaisten vähemmistöjen kirjallisuuteen. Siihen on koottu sekä alkuperäiskansojen, kansallisten vähemmistöjen että uusien maahanmuuttajaryhmien kirjallisuuden tutkimusta.

Kirja on yleisjohtatus kansallisten ja etnisten vähemmistöjen kirjallisuuden keskeisiin teemoihin. Sen tarkoituksena on herättää keskustelua ajankohtaisista maahanmuuttoon ja monikulttuurisuuteen liittyvistä kysymyksistä. Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa kertoo vähemmistöjen kamppailusta ja elämästä kulttuurien välissä.

Kansi Mikko Reinikka | Albert Hall

ISBN 978-951-44-8158-1



9 789514 481581



TAMPERE
UNIVERSITY
PRESS